

**Joseph Bali
Vicky Franzinetti
Stefano Levi Della Torre**

Il forno di Akhnai

**Una discussione talmudica
sulla catastrofe**



Giuntina

COLLANA «SCHULIM VOGELMANN»

157

Joseph Bali
Vicky Franzinetti
Stefano Levi Della Torre

Il forno di Akhnai

Una discussione talmudica
sulla catastrofe

Disegni di Stefano Levi Della Torre



Giuntina

Copyright © 2010 Casa Editrice Giuntina, Via Mannelli 29 rosso, Firenze
www.giuntina.it
ISBN 978-88-8057-362-3

Il forno di Akhnai

Introduzione

La storia che qui raccontiamo e commentiamo si trova nel Talmud Babilonese, trattato *Baba Metzià*, foglio 59b. Ci spingono a proporla all'eventuale lettore o lettrice non solo l'interesse antiquario per un passo di alta qualità drammatica, ma ancor più l'attualità dei problemi che solleva: problemi immanenti mai del tutto risolti né in antico né oggi, che tuttavia nessuna collettività o cultura può evitare di porsi, affrontandoli in modi precari e diversi a seconda delle epoche. Lo sfondo su cui si svolge questo racconto è una mutazione storica, e il problema che abbraccia tutti gli altri problemi che andremo dipanando è il seguente: che via prendere dopo una catastrofe, come garantire la continuità attraverso una trasformazione imposta da una sconfitta disastrosa?

Quale catastrofe? Nello specifico, si tratta della caduta di Gerusalemme e della distruzione del Tempio ad opera delle armate romane, quando gli ebrei, nel 70 e.v., perdettero a un tempo il loro centro politico e il loro centro religioso, nonché il culto sacerdotale, legato al Tempio e decaduto con esso. A migliaia furono deportati in schiavitù, a migliaia si disperdettero per il mondo in una nuova diaspora. Su questo sfondo appunto faremo reagire il nostro testo, che riferisce di una controversia volta a stabilire i criteri di guida di fronte alla nuova situazione.

Per facilitare chi vorrà seguirci, raccontiamo qui in parole piane la nostra storia.

Nel corso della «Guerra Giudaica», il maestro Yochanàn ben Zakkai fece pervenire al condottiero romano Vespasiano (futuro imperatore) una supplica: chiedeva di poter uscire dall'assedio di Gerusalemme per fondare a Yavne, presso Giaffa, un'innocua casa di studio in cui dedicarsi con i suoi discepoli all'interpretazione dei testi sacri e all'elaborazione delle normative che ne derivavano. Valutava, Yochanàn, che la situazione dal punto di vista politico e militare fosse ormai perduta, e che la sopravvivenza dell'ebraismo trovasse una sua possibilità nello

studio e nella formazione di maestri che trasmettessero le dottrine e le normative di generazione in generazione. Così ebbero impulso l'ebraismo rabbinico e il suo incessante dibattito depositato nei testi fondamentali della *Ghemarà* (Mishnà e Talmud): questa sarebbe stata la nuova patria portatile e quasi il nuovo Tempio ubiquo per gli ebrei sconfitti e dispersi, e le generazioni future sarebbero state la nuova terra promessa.

Yochanàn ben Zakkai temeva la violenza della setta oltranzista degli Zeloti, contrari ad ogni compromesso con i Romani. Perciò si finse morto, e si fece trasportare fuori dalle mura assediate di Gerusalemme chiuso in una bara. La portavano due suoi discepoli, rabbi Eliezer e rabbi Yehoshùà, che saranno i due protagonisti principali del nostro racconto.

Siamo dunque a Yavne, a cavallo tra il I e il II sec. e.v., nella casa di studio di Yochanàn ben Zakkai. Nel corso di una discussione su tutte le cose del mondo, i maestri incorrono a un certo punto in una questione: se un forno per alimenti, tagliato in formelle sigillate con sabbia, sia puro o possa contrarre impurità. Rabbi Eliezer dice che è puro, tutti gli altri dicono il contrario. Poiché ogni sua argomentazione viene respinta, rabbi Eliezer decide di passare dalle parole ai fatti, o per meglio dire ai miracoli: «Se ho ragione io, dice, quest'albero di carrubo lo dimostri». Non aveva finito di dirlo, che l'albero di carrubo si sradicò e si spostò di cento cubiti. Alcuni testimoni sostengono che esso, per dimostrare il suo zelo, si spostò di ben quattrocento cubiti. Ma tutti gli altri obiettarono che il comportamento di un carrubo, per zelante che fosse, non era pertinente al tema. Rabbi Eliezer non si diede per vinto: «Se ho ragione io, quel ruscello lo dimostri», e così fu: il ruscello invertì la sua corrente e cominciò a fluire in salita. Ma gli altri dissero che il corso dell'acqua, normale o strano che fosse, non c'entrava affatto. Rabbi Eliezer decide allora di giocare più pesante: «Se ho ragione io, le pareti di questa stanza si inclinino fino a cadere su di noi», come a dire «muoia Sansone e tutti i filistei», tanto era ormai esasperato; e le pareti cominciarono a inclinarsi. Piovvero i primi calcinacci. La situazione si era fatta davvero imbarazzante. Dice allora rabbi Yehoshùà alle pareti: «Non è affar vostro intervenire in una disputa tra i saggi». I muri rimasero interdetti: per rispetto verso rabbi Yehoshùà cessarono di inclinarsi, per rispetto verso rabbi Eliezer non si raddrizzarono: rimasero pencolanti, e così sono rimasti da allora fino a oggi.

Rabbi Eliezer giocò l'ultima carta: «Se ho ragione io, lo dica una voce dal cielo». Discese la voce dal cielo, dicendo: «Su tutto ha ragione rabbi Eliezer». Rispose rabbi Yehoshùà: «Che cosa c'entra

una voce dal cielo?» (perché in *Deuteronomio* 30 è detto: questa legge non è in cielo, ma sulla tua bocca e nel tuo cuore).

Così rabbi Yehoshua mise fine alla controversia sul forno. Ma un dubbio era rimasto: come l'avrà presa l'Eterno? Fortuna volle che molti anni dopo rabbi Natan incontrasse l'antico profeta Elia, e glielo domandò. Rispose Elia: «Il Signore ha sorriso, e ha esclamato: i miei figli mi hanno battuto, i miei figli mi hanno battuto!».

Ma la storia non finisce qui: dopo questo culmine sorridente, declina in tragedia.

Rabbi Eliezer non ha accettato nessun compromesso, e altrettanto hanno fatto i suoi antagonisti. Tutte le cose dichiarate pure da rabbi Eliezer vengono buttate nel fuoco e rabbi Eliezer viene radiato dalla comunità. Ora, rabbi Eliezer è un grande maestro e ha dimostrato con miracoli la sua potenza formidabile: chi avrà il coraggio di andargli a riferire della sua scomunica? Chi avrà la capacità di evitare che la sua ira non abbia effetti devastanti sul mondo? Andrà rabbi Aqiva. Vestito a lutto, rabbi Aqiva si sedette a quattro cubiti di distanza da rabbi Eliezer, come si suole con gli scomunicati. Rabbi Eliezer comprese. Si stracciò i vestiti, si tolse i calzari, si sedette per terra e pianse. In quel giorno i raccolti furono distrutti per un terzo, e persino l'impasto del pane si guastò nelle madie. Dovunque rabbi Eliezer gettasse lo sguardo scoppiava un incendio.

Era in quel tempo presidente del Sinedrio, responsabile della scomunica, rabban Gamliel, cognato di rabbi Eliezer. Si trovava in navigazione, e la nave fu investita dalla tempesta. Gamliel pensò che fosse una punizione per quanto era stato inflitto a Eliezer e si rivolse al Signore: «Padrone del mondo, Tu sai che ho ratificato una decisione di maggioranza non per mio interesse, ma per evitare che le dispute distruggessero la concordia in Israele». (Erano state proprio le dispute interne, feroci, a contribuire alla sconfitta degli ebrei nella lotta contro l'impero). Allora il mare si calmò, in nome della pace. Intanto la «Madre della Pace», Imma Shalom, l'unica donna del racconto, sorella di Gamliel e moglie di rabbi Eliezer, sorvegliava assiduamente suo marito: sapeva che se Eliezer, nella sua angoscia, si fosse prosternato per la preghiera del *Tachanùn* implorando giustizia al cospetto di Dio, suo fratello avrebbe corso un pericolo mortale. Si impegnò ad impedire a suo marito di «cadere sul volto», nella posizione prona prescritta per il *Tachanùn*, attenta ogni giorno, ogni ora. Ma ci fu un momento in cui fece un errore, ebbe una distrazione, e il marito era «caduto sul volto». Gli disse: «Alzati, con le tue lacrime hai ucciso mio

fratello», e subito si udì la notizia della morte improvvisa di Gamliel. «Perché – disse Imma Shalom – anche quando tutte le altre porte sono chiuse rimangono sempre aperte le porte dei sentimenti feriti».

Questo è il racconto. Percorre una parabola: la prima parte è un crescendo di eventi favolosi frammisti di ironia (lo zelo del carrubo, la perplessità dei muri pericolanti, la voce del cielo messa a tacere...), un crescendo di esagerazioni, almeno apparenti: è davvero il caso di mobilitare cielo e terra, di esibire prodigi, di mettere in mezzo il Santo, benedetto Egli sia, pur di spuntarla su un forno d'argilla, se esso possa o non possa essere ritualmente puro? Un crescendo che però sfocia in un sorriso, in un paterno compiacimento di Dio. La seconda parte è invece una convulsa caduta di avvenimenti, una frana che qualcuno cerca qua e là di fermare, di rallentare, ma che arriva in fine al suo esito: la morte di Gamliel, inizio a sua volta di una catena di morti tragiche, raccontate altrove: quella stessa di Eliezer, e quella del grande rabbi Aqiva, scuoiato vivo dai carnefici romani nel 135 e.v., sotto l'impero di Adriano.

Ma nel suo svolgimento, prima quasi scherzoso e poi amaro, il racconto attraversa problemi decisivi. Dove si fonda l'autorità? Sulla voce dal cielo, inderogabile, o non piuttosto sul precario, mutevole parere di una maggioranza? E quale rapporto tra i criteri di verità – teologica, filosofica, scientifica – e la responsabilità politica volta a promuovere solidarietà collettiva e coesione sociale? Qual è il rapporto tra verità e convenzione? E quale rapporto tra verità e decisione? Se lo sforzo verso la verità cerca di cogliere tutta la complessità delle cose, la decisione è invece un taglio, una semplificazione, una violenza necessaria contro la complessità del vero. Rabbi Eliezer può qui rappresentare chi è disposto ad essere in minoranza pur di proclamare la verità, ma può anche rappresentare la pretesa teocratica: la mia voce è la voce di Dio. I suoi antagonisti possono rappresentare i benpensanti che preferiscono ciò che è opportuno a ciò che è vero, ma anche chi accetta con coraggio la responsabilità umana in assenza di un Dio, e accetta il compromesso della democrazia e la responsabilità della maggioranza. Nessuna delle due parti sembra aver pienamente ragione, né pienamente torto. Entrambe rappresentano una polarità, e noi tra l'una e l'altra necessariamente oscilliamo, ora favorendo una parte ora l'altra. Il racconto ci ammonisce sulle conseguenze inerenti all'una e all'altra alternativa, e sull'inesauribile presenza del dilemma.

Potremmo anche intendere il nostro racconto come controversia tra la Legge e le leggi, tra una concezione del diritto

fondato sull'inderogabile volontà divina (secondo Eliezer), o sull'inderogabile natura (secondo il giusnaturalismo) e diritto «positivo», ossia prodotto da una esplicita decisione politica. Sotto questa luce, la tragedia del forno di Akhnai – tragedia anche in senso letterario perché i suoi esiti catastrofici esulano fatalmente dalle intenzioni dei suoi attori – ha affinità con l'*Antigone* di Sofocle. A distanza di quasi settecento anni l'una dall'altra, esse trattano un problema che è alla base della vita sociale: il conflitto tra diritto «oggettivo» e diritto positivo, tra *jus* fondato su una verità sovraumana (perché consuetudinaria e senza un autore umano identificato) e *lex* come deliberazione umana.

Ripercorriamo in breve la tragedia di Sofocle: nel corso della guerra di successione a Tebe, i due figli di Edipo, Eteocle e Polinice, schierati su posizioni opposte, si sono uccisi l'un l'altro. Il tiranno al potere a Tebe, il loro zio Creonte, promulga una legge nella logica dei vincitori: i vinti non devono avere sepoltura ma lasciati ai cani e agli avvoltoi. Antigone però, figlia anch'ella di Edipo, si appella alla legge atavica, consuetudinaria e «divina», che impone la pietà nei confronti dei parenti morti, e decide contro la legge di Creonte di dare sepoltura al fratello dichiarato traditore. Perciò viene condannata ad essere sepolta viva. È il conflitto spietato tra legge ancestrale e legge politica, tra la logica «oggettiva» e nderogabile della consanguineità e la logica decisionale della *polis*, tra i diritti «a-storici» della famiglia, del sangue e della dinastia regale (di Edipo nel caso specifico) e i diritti storici della città. Anche qui la tragedia si esprime nel fatto che sia le ragioni di Antigone sia le ragioni di Creonte hanno un fondamento, e il loro contrasto non trova una composizione, un compromesso, fino alla catastrofe.

Perché proporre questo confronto tra due testi così distanti, l'*Antigone* e il nostro passo talmudico? Per rilevare come sia comune a differenti civiltà ed epoche un problema sotteso a entrambi i testi: il conflitto appunto tra una legge nderogabile, perché la si ritiene senza tempo e istituita da un'autorità superiore e inappellabile, e una legge opinabile in quanto decisione umana. Problema attuale: coloro che pretendono oggi di opporre alle leggi votate da un Parlamento la supremazia della *Sharia* islamica o il presunto volere del Dio cristiano o ebraico sollevano una questione del tutto affine a quella sollevata, ciascuno a suo modo, da rabbi Eliezer e da Antigone. Al di là della simpatia emotiva che possiamo sentire per la fermezza e la passione con cui Eliezer e Antigone affermano le loro convinzioni fino alle estreme conseguenze, e al di là dell'antipatia che viceversa suscita in noi l'acribia persecutoria di Creonte contro Antigone e del consenso

dei saggi contro rabbi Eliezer, entrambi, Eliezer e Antigone, sostengono le ragioni del passato contro la logica della comunità vivente o della *polis*. Ma non è detto che le norme emanate in nome della collettività umana siano perciò migliori.

Ci sono tuttavia in Sofocle personaggi che tentano di rimediare a questo antagonismo fatale: il Coro, che esprime la sua pietà nei confronti di Antigone e invoca Creonte perché deroghi dalla sua sentenza, e infine il figlio di Creonte, Emone, promesso sposo di Antigone, che si scontra col padre e lo accusa di tirannica appropriazione personale della legge che invece riguarda la collettività. È la dimensione degli affetti, che giunge a proporre una stratificazione complessa degli eventi. La pietà del Coro e l'amore di Emone per Antigone falliscono, travolti dall'inerzia di quell'antagonismo: come per contrappasso, Creonte, che non riconosce le ragioni ancestrali della consanguineità, sarà colpito proprio nella consanguineità più intima, con la morte del figlio che vorrà condividere la sorte della donna che ama, Antigone. La quale a sua volta contrappone alla *lex* della *polis* lo *jus* ancestrale della parentela e della dinastia di Edipo, e morirà per contrappasso secondo i riti ancestrali del sacrificio umano. Ma, pur fallendo, la dimensione degli affetti indica una via di uscita potenziale, un superamento possibile di quel contrasto.

Ora, il conflitto tra verità (presunta) e decisione umana, tra obbligo di coscienza e logica politica, e la potenziale funzione mediatrice degli affetti sono presenti nel *Forno di Akhnai*. È il tentativo di rabbi Aqiva e soprattutto di Imma Shalom di contenere gli effetti disastrosi dell'antagonismo, muovendosi nella dimensione dei rapporti personali, dell'amore e della parentela. Nell'*Antigone* come nel *Forno di Akhnai* gli affetti falliscono, non evitano la catastrofe, ma indicano il terreno di una possibile alternativa, di un compromesso. È per questo che due sarebbero i troni di Dio, il trono della giustizia e il trono della misericordia, che reciprocamente si temperano.

Questa dimensione personale della vicenda di cui ci occupiamo è confermata dal fatto che essa è inscritta in quella parte del trattato talmudico in cui si discute delle offese e delle umiliazioni.¹ La storia è ambientata tra il I e il II sec., mentre il testo di *Baba Metzià* che la riporta è ascrivibile al IV sec.: sullo sfondo, abbiamo visto, la catastrofe politica e religiosa del mondo ebraico dell'anno 70 e certamente anche la rivolta ebraica contro il dominio romano, sconfitta nel 135 sotto l'imperatore Adriano. L'aveva guidata Bar Kokhbà, che rabbi Aqiva si era spinto a dichiarare «messia», nell'illusione che la sua lotta potesse riscattare la sconfitta precedente e portare la redenzione. Bar

Kokhbà significa «Figlio della Stella», forse in opposizione e similitudine con un'altra figura messianica, Gesù di Nazaret, nato sotto il segno della stella cometa. Ma i detrattori di Bar Kokhbà ne storpiarono il soprannome messianico in Bar Kociba, «Figlio della Menzogna». La controversia sul forno di Akhnai riflette il fermento di tendenze e di sette che travagliavano in quel periodo il mondo ebraico, sotto la pressione dell'ellenismo e dell'impero romano. L'attesa messianica, la speranza di nuovi orizzonti di redenzione erano vive e ispiravano nuove correnti di pensiero e di fede. Il cristianesimo nascente è tra queste, e può essere letto come una delle risposte alla catastrofe elaborate inizialmente in seno all'ebraismo: le perdite imposte dal dominio romano al mondo ebraico, le rovine del Tempio e la dispersione potevano essere ribaltate in conquista spirituale dei gentili. La sconfitta sulla croce, come la distruzione del Tempio, si trasfigurava in resurrezione, e la dispersione sullo spazio universale dell'impero si ribaltava come terreno di un messaggio universalistico rivolto alle genti. Diceva rabbi Eleazar che le traversie della *galut* (dell'esilio) sono un'opportunità per i proseliti.² Un'intuizione analoga (ma in un'altra prospettiva) aveva spinto Paolo di Tarso a percorrere predicando gli spazi dell'impero.

A suo tempo rabbi Eliezer era stato accusato di *minut*,³ di settarismo, e tra i *minim* sono annoverati anche gli ebrei seguaci di Gesù. Eliezer non è cristiano, ma qualche vaga consonanza con il cristianesimo potremmo avvertirla, quando proclama che il forno tagliato a pezzi (come il Tempio in macerie) non esclude la purità; che il disastro in cui si trova l'ebraismo non significa la lontananza di Dio, ma promette invece di poter di nuovo ascoltare la sua Voce dal cielo e la sua volontà come al tempo dei profeti. Anzi, ritorna il tempo dei miracoli, e il nostro racconto ci parla dei miracoli di Eliezer, come i Vangeli di quelli di Gesù. Di contro, gli avversari di Eliezer interpretano più amaramente la situazione: la crisi è radicale, un punto di svolta, non c'è possibilità di un ritorno della profezia e dei prodigi, della Voce che guida. Grava ormai sugli umani la responsabilità di se stessi e del futuro, la responsabilità del proprio lato della *Berit* (del Patto), attraverso l'interpretazione di quanto Iddio ha già detto e ha lasciato in eredità, in sostituzione della sua Voce diretta, nel testo scritto della Torà.

La nostra storia ha un'importante appendice in un altro trattato talmudico, *TB Sanhedrin*, al foglio 68a, riportato e commentato nella parte III, dove si narra la morte di rabbi Eliezer e la sua riabilitazione.

Abbiamo guardato il *Forno di Akhnai* come un prisma trasparente che scompone la luce per diffrazione in diversi colori. Così in questo libro si incrociano e si diramano tre ottiche, che daranno ciascuna una coloratura diversa ai fatti: l'ottica degli antichi maestri del I e II secolo protagonisti del racconto, l'ottica dell'estensore del racconto (probabilmente del IV sec.) e l'ottica nostra. Sono tre ottiche niente affatto coincidenti, che però si intrecciano spesso nel nostro testo. Questo fatto potrà forse produrre qualche fastidio a chi legge, in dubbio su quali occhiali mettersi di volta in volta: molte pagine gli sembreranno aderire senza riserve alla logica, a prima vista speciosa, degli antichi rabbini; e in effetti ci siamo impegnati a comprenderne i criteri attraverso uno studio di anni. Comunque, questa nostra recita «in costume» (nei costumi dei primi secoli) poggia su abbondanti riferimenti testuali, come si può constatare in parte nel corso della nostra trattazione, in parte negli allegati. Ci è parso del tutto fondato dare credito ai rabbini, e ritenere che dietro l'apparente irrilevanza dell'oggetto del contendere (se un forno tagliato a pezzi sia ancora adatto all'uso secondo i precetti) si agitassero questioni storiche, politiche e dottrinarie fondamentali.

La nostra ottica appartiene al XXI secolo ed è assai diversa da quella degli antichi saggi: se i personaggi del racconto talmudico hanno affrontato questioni decisive discutendo su un forno fatto a pezzi (un oggetto concreto e insieme metaforico), noi a nostra volta abbiamo trattato come fatto storico e insieme come metafora la loro controversia per porre in discussione attraverso di essa procedimenti mentali e problemi immanenti alle trasformazioni storiche. Dunque questioni anche attuali. Crediamo con ciò di aver rappresentato un concetto di «laicità», che non si ripara dal «religioso» con un rifiuto preventivo e pregiudiziale, ma cerca piuttosto di decifrarne la logica simbolica, metaforica e antropologica. E che viceversa vuole indagare le affinità che sussistono tra le strutture mentali metafisico-religiose e le decisioni «razionali», economiche e politiche. Questa nostra impostazione, che vuole così essere critica, razionale e laica sia nei confronti del «religioso» sia nei confronti del «razionale», sarà sviluppata soprattutto nella parte IV, conclusiva.

La nostra impostazione ha piuttosto qualcosa in comune con l'ottica del narratore talmudico che è diversa da quella dei protagonisti, come appare evidente da un certo distacco ironico che affiora in alcuni passi (da noi segnalati) del suo racconto. Se il narratore ha riportato nel canone talmudico la controversia sul forno con solennità epica e con piglio ironico (come Cervantes col suo Don Chisciotte), è perché la sapienza non si esprime solo in

modo serio: anzi nella trasparenza del paradosso sa leggere o esprimere il profondo. L'ironia è un antidoto sapienziale e laico contro l'ottusa seriosità del fondamentalismo.

Questo porsi nello stesso tempo vicini e lontani, presenti e narranti, ci è parso rappresentare un modo vitale con cui la tradizione può essere tramandata: quello che registra la distanza «ironica» con cui una generazione guarda alle generazioni passate: un modo che prende sul serio il passato, ma non accetta di considerarlo l'ultima parola e di identificarsi in esso, come fanno i tradizionalisti, ma che dà il segno di una continua rimodellazione. Occorre salvare la tradizione dai tradizionalisti, direbbe Walter Benjamin, perché la tradizione non è il passato, ma la memoria e lo spessore storico di ciò che di volta in volta è attuale.

Milano-Torino, marzo 2009 - adar 5769

¹ Vedi allegato 6, «Torti fatti e torti subiti».

² *TB Pesachim* 87b.

³ Vedi allegato 3, «Rabbi Eliezer sospettato di settarismo».

Il luogo in cui abbiamo ragione¹

Dal luogo in cui abbiamo ragione
i fiori non spunteranno mai
in primavera.

Il luogo in cui abbiamo ragione
è duro e a lungo calpestato
come un cortile.

Ma i dubbi e gli amori
rivoltano il mondo
come una talpa, un aratro.
E sentiremo un sussurro
dove la casa in rovina
un tempo sorgeva intatta.

Yehuda Amichai

¹ *Ha-maqom she-bo anu tzodqim*, in *Shirim 1948-1962*, Schocken, Tel Aviv 1963. Copyright © The Estate of Yehuda Amichai, Worldwide Translation Copyright © The Institute for the Translation of Hebrew Literature.

PARTE PRIMA

Racconto e commento

Abbiamo imparato (in una mishnà): Se qualcuno lo taglia in mattonelle separate mettendo della sabbia fra ogni mattonella: rabbi Eliezer lo dichiarò puro, e i saggi lo dichiararono impuro; e questo era il forno di Akhnai. Perché (il forno di) Akhnai? Disse rabbi Yehudà a nome di Shmuel: (Vuol dire) che essi lo hanno avvolto con degli argomenti come un serpente, e hanno dimostrato che era impuro. Si insegna: in quel giorno rabbi Eliezer rispose a tutte le questioni del mondo, ma non le accettarono. Disse loro: «Se la norma è conforme alla mia opinione, lo dimostri questo carrubo». Il carrubo si sradicò dal suo posto per cento braccia e vi è chi ritiene che si sia spostato per quattrocento braccia. Gli dissero: «Non si portano prove da un carrubo». Tornò a dire: «Se la norma è conforme alla mia opinione, lo dimostri la fonte d'acqua». Le acque iniziarono a scorrere al contrario. Gli dissero: «Non si portano prove da una fonte d'acqua». Tornò a dire loro: «Se la norma è conforme alla mia opinione, che i muri della scuola lo dimostrino». I muri della scuola si piegarono in procinto di cadere. Gridò loro rabbi Yehoshua e disse: «Se i maestri si vincono l'un l'altro sulla norma, quale giovamento ne trae voi?». Non caddero per rispetto a rabbi Yehoshua ma non si drizzarono per rispetto a rabbi Eliezer. Ancor oggi essi sono inclinati. Tornò a dire loro: «Se la norma è conforme alla mia opinione, lo provi il cielo». Uscì una voce del cielo e disse: «Cosa avete voi contro rabbi Eliezer la cui opinione stabilisce la norma in ogni punto?». Si alzò in piedi rabbi Yehoshua e disse: «Non è nel cielo» Disse rabbi Irmià: «Già fu data la Torà sul monte Sinai. Come possiamo dunque far fede a una voce del cielo se nel Sinai è scritto: Vi inclinerete secondo la maggioranza?». Rabbi Natan incontrò il profeta Elia e gli disse: «Che cosa fece il Santo, benedetto Egli sia, in quel momento?». Disse: «Egli ha sorriso e ha detto: I miei figli mi hanno sconfitto, i miei figli mi hanno sconfitto».

Quello stesso giorno portarono tutte le cose che rabbi Eliezer aveva dichiarato pure e le bruciarono. Poi i saggi votarono e decisero la sua scomunica. Dissero: «Chi andrà a dirglielo?». Rispose rabbi Aqiva: «Andrò io, affinché non si rechi da lui una persona inadeguata e per colpa sua l'intero mondo venga distrutto». Cosa fece rabbi Aqiva? Si avvolse in abiti neri e si vestì con abiti neri. Si sedette davanti a lui alla distanza di quattro cubiti. Rabbi Eliezer gli disse: «Rabbi Aqiva, che cosa è cambiato dagli altri giorni?». Gli rispose: «Maestro, mi sembra che gli amici si allontanino da te». Egli comprese. Si strappò le vesti, si tolse i calzari, si alzò dal suo posto, si sedette per terra e pianse. Quel giorno il mondo intero fu colpito per un terzo del prodotto d'olive, per un terzo del prodotto di grano, per un terzo del prodotto d'orzo, e vi è chi dice che si guastò anche l'impasto della massaia.

S'insegna che in quel giorno il mondo fu raggiunto dal furore. Ovunque rabbi Eliezer posasse gli occhi scoppiava un incendio. Lo stesso rabban Gamliel fu colpito. Si trovava in nave quando lo sorprese la tempesta. Stava per affondare e pensò che tutto ciò fosse a cagione di ciò che era accaduto a rabbi Eliezer figlio di Hyrkanos. Si alzò e disse: «Padrone del mondo, Tu sai bene che non ho agito per amore mio o di mio padre ma solo in Tuo onore, affinché non aumentassero le dispute in Israele. Il mare si calmò. Da quel giorno Imma Shalom, moglie di rabbi Eliezer e sorella di rabban Gamliel, non permise al marito di cadere sul volto. Avvenne una volta che si confuse e scambiò un mese mancante per un mese pieno e vi è chi dice che fosse occupata a servire un povero che aveva bussato alla porta. Trovò il marito che era caduto sul volto e gli disse: «Alzati! Hai ucciso mio fratello». Subito si udì la notizia che rabban Gamliel era stato trovato morto. «Come fai a saperlo?» le chiese. «Ho ricevuto questa tradizione dalla casa di mio nonno: Tutte le porte sono chiuse, ad eccezione delle porte dei sentimenti feriti».(TB Baba Metzià 59b).¹

¹ Questa è la versione del *Forno di Akhnai* del Talmud Babilonese. Per quella, più ridotta, del Talmud di Gerusalemme vedi allegato 1.

Le spire del forno

La disputa verte su un forno, tagliato trasversalmente in mattonelle circolari poggianti l'una sull'altra con interposti strati di sabbia: è il Forno di Akhnai. Non è chiaro se Akhnai fosse il padrone o l'artefice del forno, o se quel nome alludesse invece a un serpente,¹ per la forma che ricorda le spire di un rettile arrotolato. C'è chi ipotizza che il nome alludesse a un serpente entrato nel forno, ponendo così il problema se avesse contratto impurità o meno da quel contatto.² A distanza di più decenni dalla caduta di Gerusalemme, i *chakhamim* (i saggi) stanno discutendo a Yavne, nella scuola già di Yochanàn ben Zakkai, se quel forno possa contrarre impurità o meno. Rabbi Eliezer sostiene con tutti gli argomenti del mondo che il forno non può contrarre impurità, tutti gli altri sostengono il contrario.

Ma questa disputa è davvero avvenuta? «È stato tutto un sogno di uno dei saggi della casa di studio, disse rabbi Khananel». E l'argomento era davvero così importante? O si trattava di un pretesto, o di uno spunto che implicava problemi di altro ordine, come l'asprezza della contesa indicherebbe? Una domanda sembra sovrastare la discussione e giustificarne l'asprezza: quali saranno le vie dell'ebraismo, dopo la disfatta politica e militare ad opera dell'impero romano e la distruzione del Tempio, il suo centro vitale? Quali le norme, quali i criteri per definirle, quale autorità potrà deciderle per contrastare la dispersione centrifuga, la diaspora?

Rabbi Eliezer lo dichiarò puro, i saggi lo dichiararono impuro.

Può anche darsi che il forno sia un pretesto, ma non lo sono i criteri che distinguono il puro dall'impuro. Anzi, sono criteri che tracciano i caratteri fisionomici di ogni cultura. Il puro e l'impuro sono la traduzione, la trasfigurazione sul piano simbolico di ciò

che a livello elementare e persino istintivo è avvertito come innocuo o pericoloso, come ciò che assicura la vita e ciò che la minaccia, tra sicurezza e insicurezza. E quanto più quell'opposizione è vicina all'istinto animale dell'essere umano, tanto più viene investita di intensità simbolica, poiché la funzione simbolica è la madre di ogni linguaggio, è la prima traduzione del mondo in voce e segni umani. Precede, anche nei bambini, il concetto e la logica. È l'atto primario di dare un suono umano, un nome alle cose. *Ora il Signore Iddio aveva già formato dalla terra tutti gli animali dei campi e tutti gli uccelli del cielo. Li condusse quindi ad Adamo per vedere con qual nome li avrebbe chiamati... (Gn 2,19).*³ Le norme inerenti alla *tumèà* (impurità) e alla *taharà* (purezza) appartengono alla categoria dei *chukkim*, decreti divini per i quali non sono date spiegazioni. Ciò significa storicamente che i loro motivi sono sprofondata nel tempo e solo affiorano i decreti che ne sono derivati. Ma noi possiamo tentare, per indizi, di risalire alla loro origine antropologica piuttosto che teologica. I termini ebraici di impurità, *tamé*, «impuro», e *tumèà*, «impurità», deriverebbero etimologicamente da *atùm*, «sigillato», «chiuso»: chiuso è in primo luogo ciò che è morto, concluso.

Guarda, io ho posto davanti a te oggi la vita e il bene, la morte e il male... (Dt 30,15): forse la distinzione tra puro e impuro è primariamente la codificazione simbolica dell'alternativa tra vita e morte, e per estensione tra sicurezza e insicurezza. Il suo connotato etico è secondario, derivato. Viget solo in quanto il concetto di colpa e di trasgressione rientri nella categoria delle cose e degli atti che mettono in pericolo le relazioni sociali o le relazioni con la divinità. La colorazione morale della impurità è oscillante, si accentua o svanisce a seconda delle epoche.⁴ Ciò che rimane fermo è il confine tra sicurezza e minaccia. Ma, al tempo stesso, ciò che ha contratto impurità può essere purificato, e ciò che è puro può contrarre impurità.

Poniamo dunque che l'impurità sia segnale di pericolo, e la purezza sia segno, invece, di affidabilità.⁵ La fonte principale di impurità è il cadavere, che infatti condensa in sé, a livello simbolico, il più evidente ammonimento del pericolo. Ma questo segnale simbolico emana dalla sua inerzia palese o non piuttosto da una sua segreta attività? Sembrano alludere a questa seconda ipotesi i riti funebri, che comportano tra le loro funzioni quella di disinnescare ogni influsso del morto, il suo ritorno, il suo risentimento, il suo fantasma (il *dibbuk*). A questa logica simbolica sembra attenersi anche la *shekhità*, la macellazione rituale per dissanguamento: poiché, se il sangue è l'elemento della vita, la

carne che contiene il sangue è ancora attiva, è un ibrido tra vita e morte, è qualcosa che non ha ancora passato il confine della vita. Ora, rabbi Eliezer e gli altri saggi stanno discutendo di un forno, di un oggetto: come si estendono agli oggetti le categorie del puro e dell'impuro? Forse ci si può riferire all'uso apotropaico di spezzare o di seppellire col morto gli oggetti che in vita gli erano appartenuti, in quanto tracce di un suo permanere tra i viventi. Spezzando l'oggetto lo si rende inerte, mentre l'oggetto intero è attivo, è in funzione, e per questo è suscettibile di contrarre impurità. (E forse anche l'uso ebraico di lasciare incompleta in un punto la propria abitazione come segno memoriale di lutto per la distruzione del Tempio ha in sottofondo il senso di preservare la casa dall'impurità a cui è esposta la completezza).

La norma a cui dunque si riferiscono i saggi della nostra storia deve essere questa: il rotto non può trasmettere impurità, l'intero invece lo può. Se è così, diversa è la loro interpretazione delle condizioni del forno: rabbi Eliezer considera che il forno, una volta tagliato, non sia più intero, e sia quindi immune dal contrarre impurità; gli altri considerano che il forno, una volta rimontato e sigillato con strati di sabbia, sia ricostituito nella sua integrità e nella pienezza della sua funzione, e sia dunque capace di impurità.



Il forno e il serpente

Discutono di un forno, ma forse anche dell'infranto e dell'intero, del distrutto e del ricostruito. Forse anche del Tempio, dove il contrasto tra il puro e l'impuro era al culmine, dove il *kohen*, il sacerdote, che avesse officiato in stato di impurità era passibile di morte. Per rabbi Eliezer la catastrofe ha consumato ogni istituzione, ogni cosa è infranta e si tratta di tornare al fondamento, al rapporto diretto col divino; per gli altri, invece, la comunità e le sue istituzioni persistono al di là della catastrofe, la dialettica tra il puro e l'impuro resta in vigore (malgrado la distruzione del Tempio), e con essa il rischio dell'impurità.

Questa è una congettura. Un'altra interpretazione è suggerita più direttamente dal testo:

Disse rabbi Yehudà a nome di Shmuel: hanno avvolto con degli argomenti come un serpente, e hanno dimostrato che era suscettibile di impurità.

Akhnai allude a un serpente, e come un serpente si avvolgono le argomentazioni dei saggi. Nello stesso modo i commenti avvolgono il Testo sulla pagina del Talmud (vedi p. 22). Questo sembra indicare che la discussione sul forno riguarda anche lo statuto dell'interpretazione. È il Testo determinante per la decisione, o lo è invece la sua interpretazione?

In un primo tempo rabbi Eliezer sembra muoversi, al pari degli altri saggi, nell'ambito dell'interpretazione:

In quel giorno, rabbi Eliezer rispose a tutte le questioni del mondo, ma non le accettarono.

Non si dice nulla di quelle risposte, che pure, data la qualità del loro autore, saranno state piene di intelligenza e dottrina. Ma il testo non se ne cura, sono altre le sue preoccupazioni.

Rispose a tutte le questioni del mondo: forse gli altri si sentirono avvolgere, per così dire, dalle spire delle sue argomentazioni, e le rifiutarono tutte. Non era allora rabbi Eliezer ad apparire agli altri come un serpente? Nel rispondere a tutte le questioni del mondo, presentava se stesso come depositario di una conoscenza senza alternative, non dialogica, e magari gli altri sentirono in lui la voce del serpente che aveva istigato Eva a mangiare il frutto dicendo: *Voi sarete come Dei quanto a conoscenza...* (Gn 3,5).

Forse non era una bella idea quella di avere le risposte per

tutte le questioni del mondo, esaurendo così tutte le domande. Forse è proprio per questo che non accettarono le sue risposte. Non sarebbe restato più nulla da discutere, più nulla su cui interrogare i Testi *dor le dor*, di generazione in generazione. Se tutte le risposte fossero già state date, si sarebbe chiuso il futuro, ogni cosa si sarebbe cristallizzata nel passato, nella ripetizione. Nel dare tutte le risposte, rabbi Eliezer non si era già posto al di fuori dell'ambito dell'interpretazione, del suo movimento, della sua variazione?

Comunque sia, respinsero tutte le risposte di rabbi Eliezer. Non c'era nulla di giusto nelle sue risposte? Impossibile, perché Eliezer era un grande sapiente, tanto che il maestro suo e di tutti i saggi di quel consesso, Yochanàn ben Zakkai, aveva detto di lui: *Se tutti i saggi di Israele stessero su un piatto della bilancia ed Eliezer ben Hyrkanos sull'altro, egli peserebbe più di tutti gli altri messi insieme* (TB *Sanhedrin* 17b). Che cosa ci suggerisce allora quel rifiuto totale delle sue tesi? Che il dissenso non doveva vertere sulle singole risposte, bensì sui criteri di partenza, sull'impostazione generale.

Si trattava anche di una questione di «inquadratura»: del forno tagliato rabbi Eliezer vedeva i frantumi, e in quanto tali immuni da impurità; gli altri vedevano il forno come un intero ricostituito, e perciò passibile di impurità. Eliezer vede l'oggetto, gli altri le sue funzioni: in quanto oggetto il forno era in pezzi; quanto a funzione, vi si poteva cuocere il pane, come prima. Eliezer guarda alla verità oggettiva dell'oggetto, delle cose in sé, gli altri pensano a far funzionare le cose. Nella seconda parte del racconto apparirà più chiaro il problema del rapporto tra parti e intero, quando in nome del funzionamento dell'insieme (della comunità) si sacrificherà una parte (rabbi Eliezer).

Rabbi Yehudà Amital⁶ spiega la differenza dei punti di vista in questi termini: quando rabbi Eliezer volle definire lo status del forno, vide la questione dal punto di vista del Cielo (ed è per questo che la *Bat Qol*, la Figlia della Voce, confermerà dal cielo la sua tesi). Da quella elevata visuale il forno tagliato non era affatto integro, e quindi non poteva contrarre impurità. D'altra parte, dalla prospettiva del Cielo, nulla in questo mondo può essere davvero completo, definitivo. (Ne troviamo conferma in *Avot* 2, 16: *Rabbi Tarfon diceva: Non è in tua potestà di terminare l'opera, e tuttavia non puoi sottrartene*).⁷ Gli altri saggi invece considerarono il forno dal punto di vista del mondo umano, terreno, e in tale prospettiva il forno, benché tagliato, risultava perfettamente funzionante, ed era quindi in grado di contrarre impurità.⁸

Era anche una questione di potere? Forse non si volle concedere nulla alle ragioni di rabbi Eliezer per affermare gelosamente l'autorità della maggioranza e dell'istituzione contro una verità che si imponeva per se stessa, indifferente alle opinioni e ai desideri umani.

Rabbi Eliezer ha un comportamento eroico: è solo, ma non accetta di sottomettersi alle decisioni di maggioranza. Sa che la verità esiste indipendentemente e al di sopra del fallibile intelletto umano e pensa che questa verità debba prevalere. Quando le risorse dell'intelletto non valgono a convincere gli altri, decide di ricorrere al sovrannaturale per affermare la verità. E qui si apre una crisi di interpretazione e di autorità. Su quale riferimento dobbiamo orientare le nostre vite? Che cosa significa confrontarsi con il Testo sacro? Come ci muoveremo tra la verità dei nostri Testi e la verità delle nostre vite?

Rabbi Eliezer, scrive rav Riccardo Di Segni, è «il difensore della verità che per coerenza nelle sue scelte e la fedeltà alle sue radici rifiuta qualsiasi compromesso al prezzo dell'isolamento totale». ⁹ Verità e opinione sono due cose ben diverse, anche se si tratta dell'opinione della maggioranza. Se la maggioranza è in errore, non è forse responsabilità di rabbi Eliezer fare tutto il possibile per evitare l'errore? La purità del forno di Akhnai può essere un piccolo dettaglio. Ciò che conta è il principio di non tacere quando si è convinti che l'autorità decisionale stia sbagliando. È detto infatti: *Non seguire la maggioranza nel compiere il male* (Es 23,2).

Qual è il prezzo da pagare per raggiungere un compromesso, un accordo perché ci sia pace? Ci può essere una vera pace quando si metta a tacere la verità? Non è forse giusto scagliare la verità contro quello che più di un accordo potrebbe essere un patto per il potere? In questa ottica, rabbi Yehoshua e gli altri saggi sembrerebbero gli esponenti di una maggioranza e di un potere che tiene di più ad affermare la propria autorità di quanto tenga alla verità, e di quanto tenga a dare risposte giuste. Chi vince non dimostra con questo di aver ragione, anche se poi la storia la scrivono i vincitori. Ma anche sotto questo aspetto la nostra storia è esemplare: sarà difficile dire alla fine chi ne uscirà vincitore. È una storia inconcludente, interrogativa.

Shimon ben Gamliel (Avot 1,18) diceva: *Su tre cose si regge il mondo: sul diritto, sulla verità, sulla pace* ('al hadin ve'al haemet ve'al

hashalom). La verità ispira il giusto giudizio, e il giusto giudizio produce la pace. Ma che cosa è la verità (*emet*)? *Emet* porta anche il significato di lealtà (verso l'altro, verso Dio, verso le cose), di fedeltà a un impegno, a un patto o al Patto con il Signore (*Berit*). Più che a un criterio di obiettività, rimanda a un criterio di relazione. Così, il verbo *iad'a*, «conoscere», giunge fino a designare la relazione sessuale, e l'atto sessuale. Analogamente *emet*, che ha in sé l'idea di relazione, sposta l'accento dalla sfera della conoscenza alla sfera del fare. Se l'*alétheia*, la verità greca è «disvelamento»,¹⁰ risveglio dall'ignoranza al sapere, l'*emet* ebraico dice che il vero è qualcosa che si fa. Per i greci, si tratta di *conoscere* la verità; per gli ebrei si tratta di *farla*. È forse qui la lontana radice della marxiana «filosofia della prassi» quale è espressa nell'undicesima tesi su Feuerbach (1888): «I filosofi hanno finora interpretato il mondo in vari modi; il problema è però di trasformarlo»: se la filosofia «alla greca» si è occupata di conoscere il mondo, ora si volgerà ad intervenire su di esso, a cambiarlo.

Forse la controversia verte su quale senso dare alla «verità», in quale ordine disporre le «tre cose che reggono il mondo».

¹ Serpente arrotolato ad anelli, forse dal greco *echis* (vipera) o forse giunto all'ebraico attraverso il siriano. Cfr. E. Klein: *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language*, Macmillan, N.Y. 1987, p. 471.

² Probabilmente un forno simile al *tabuna*, il forno nomade tuttora in uso tra le popolazioni dell'Africa settentrionale e del Vicino Oriente. Un oggetto del genere fu trovato dagli archeologi negli scavi di Masada, la fortezza a sud-est di Gerusalemme che aveva resistito ancora tre anni dopo che la città era caduta, e l'imperatore aveva portato a Roma, insieme con gli ebrei ridotti in schiavitù, la grande *menorà*, il candelabro d'oro a sette bracci del Tempio, come vediamo nel bassorilievo marmoreo dell'arco trionfale di Tito presso il Colosseo.

³ Chi ha il potere di conferire il nome a qualcuno o a qualcosa li lega a sé, estende su di essi la propria autorità. Così i genitori sui figli; così Adamo diede il nome Havvā, «Eva», alla donna estratta dal suo fianco; così l'angelo di Dio chiamò «Israël» Giacobbe dopo aver lottato con lui al guado dello Yabbok; così nel Vangelo di Matteo l'angelo nomina «Gesù» il figlio nascituro di Maria. Cosi gli esploratori danno il nome a isole prima sconosciute. All'inverso, e per analogo motivo, è fatto divieto di nominare Dio: il chiamarlo per nome sarebbe un atto di autorità su di Lui.

⁴ Paolo Sacchi, *Storia del Secondo Tempio*, cap. VIII, SEI, Torino 1994

⁵ Si è scelto di rendere l'ebraico *taharà* col termine inusuale «puretà», invece che col più generico «purezza», per indicarne il significato dottrinario e culturale. I termini di purezza o puretà culturale hanno due radici di senso. L'una si riferisce alla luce, l'altra alla non-mescolanza. *Tahor*, «puro», e *taharà*, «puretà», appartengono al primo gruppo, si riferiscono alla luce e alla trasparenza. Dal punto di vista del senso, sono affini alla sequenza *divus*, accadico *diu*, *Theòs*, *Dio*, *día*, *day*, *dì* (giorno) che secondo G. Semerano (*Le origini della cultura europea*, vol. II, Dizionari etimologici, Olschki, Firenze 1994) reca il senso di «levarsi», «sorgere», mentre il Benveniste lo collega direttamente alla luce, «sotto la forma [indoeuropea] *deiwos*, il cui senso proprio è «luminoso», celeste» (E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni*

indoeuropee, vol. II, p. 420, Einaudi, Torino 1988). Così anche G. Devoto, in *Avviamento all'etimologia italiana*. L'altra radice di senso si riferisce al «non mescolato», «non ibrido», «verGINE»: *purus*, accadico *buru*, ebraico *par*, greco *polos*, sanscrito *pawitār* (cfr. *Oxford Etymological Dictionary*): è il giovinco destinato all'olocausto, cioè all'arsione totale sull'altare. Il senso si estende alle primizie adatte all'offerta sacrificale. Il verbo ebraico *qatar*, «bruciare incenso per la purificazione», si direbbe affine al greco *katharos*, *katharsis*, «purificato», «purificazione spirituale». Nel nostro discorso giungeremo a definire «puro» ciò che permette la relazione e lo scambio con il divino; l'«impuro» come ciò che preclude l'influsso divino, lo scambio, la contrattualità con il divino: in quanto il sacrificio è, per eccellenza, una manifestazione dello scambio con il divino (un'offerta in cambio della benevolenza e del favore del cielo), richiede la purità delle vittime.

⁶ «And The Name of the Special One Was Eliezer», lezione di rav Yehudà Amital sulla parashà Yitro, <http://vbm-torah.org/archive/sichot/shemot/17-64yitro.htm>, 26/02/2009.

⁷ *Commentaire du Traité des Pères-Pirqé Avot*, p. 121, Verdier, Dijon 1990.

⁸ Vedi *Encyclopaedia Judaica*, Gerusalemme, LCCN: 72-90254, alla voce «Purity and Impurity, Ritual», pp. 1406 sgg, con particolare riferimento alla p. 1408; Paolo Sacchi, *Storia...*, cit.

⁹ Rav Riccardo Di Segni, «Quattro figure ebraiche»: Rabbi Eliezer, www.morasha.it/zehut/rds04_eliezer.html, 12/01/2009.

¹⁰ *Alétheia* – svelamento (*lanthano*) dall'accadico *lātum*, ebraico *lūṭ* (coprire, sottrarre agli sguardi), cfr. G. Semerano, *Le origini della cultura europea*, vol. II, p. 161, Dizionari etimologici, Olschki, Firenze, 1994.

Dunque, in un primo tempo rabbi Eliezer si pone ancora nell'ambito dell'argomentazione:

Si insegna: in quel giorno rabbi Eliezer rispose a tutte le questioni del mondo, ma non le accettarono.

Di fronte al rifiuto degli altri, rabbi Eliezer cambia il piano del discorso, ricorre ai miracoli e infine alla Voce dal Cielo. Le parole e le argomentazioni sono esaurite, non c'è più nulla da aggiungere. Il conflitto è aperto e ora è il momento dei segni. Per rabbi Eliezer non si tratta più di interpretazione, ma della verità senza mediazione umana. Sembra pretendere, al pari dei profeti antichi, di rappresentare direttamente la volontà divina. Rabbi Yehoshua, e gli altri saggi con lui, denunciano questo cambiamento di livello, e lo respingono. Amaramente, non è più il tempo della Rivelazione e della Profezia; è il tempo ormai dell'interpretazione, della responsabilità umana nell'interpretare. *Chakham 'adif mi-navi*, «il saggio prevale sul profeta». È il paradosso su cui si fonda la nuova fase dell'ebraismo, l'ebraismo rabbinico. Ne vedremo in seguito il significato.

Disse loro (rabbi Eliezer): se la norma è conforme alla mia opinione questo carrubo lo dimostri. Il carrubo si sradicò dal suo luogo per cento braccia, e vi è chi ritiene che si sia spostato per quattrocento braccia. Gli altri dissero: non si portano prove da un carrubo.

Eliezer non aveva neppure detto al carrubo che cosa avrebbe dovuto fare. Fu il carrubo stesso ad escogitare la propria dimostrazione, e lo fece scegliendo il modo più strano per un albero, quello di muoversi con prontezza, tanto era il suo zelo nel sostenere le ragioni di Eliezer. Ma gli altri non si scompungono: faccia l'albero quel che gli pare, la sua esibizione non è pertinente, non rientra nei codici dell'interpretazione e della prova.

Tornò a dire (rabbi Eliezer): Se la norma è conforme al mio parere, lo dimostri la fonte d'acqua. Le acque cominciarono a scorrere al contrario. Dissero: non si portano prove da una fonte d'acqua.

L'obbedienza dell'acqua ha lo stesso effetto dell'obbedienza dell'albero. L'una e l'altro si sono prestati invano a contraddire la loro rispettiva natura per sostenere le ragioni di Eliezer. Cose suggestive, certo, ma fuori argomento, proprio a cominciare dal fatto di essere soprannaturali, estranee al mondo umano a cui i saggi intendono riportare la questione. I saggi non si lasciano commuovere e neppure si stupiscono, come al contrario aveva fatto il Faraone (*Es* 7,10-13) quando Aronne aveva trasformato al suo cospetto un bastone in un serpente, e quel bastone/serpente si era mangiato i bastoni/serpenti dei maghi di corte, ottenendo una momentanea vittoria. Ma allora non era Aronne ad aver preso l'iniziativa ma solo si era fatto tramite di un'azione divina, mentre ora è rabbi Eliezer a pretendere miracoli; allora Aronne e il Faraone avevano accettato di confrontarsi sul comune terreno dei prodigi, mentre ora ciò che i saggi rifiutano è proprio il livello a cui rabbi Eliezer vorrebbe trascinarli. D'altra parte, nessuno nega la riuscita di Eliezer, che l'acqua sia effettivamente rifluita verso l'alto e che il carrubo abbia effettivamente cambiato di posto; nessuno accusa rabbi Eliezer di magia. Semplicemente gli altri negano che i miracoli siano un argomento.

E rabbi Eliezer, che cosa vorrà dire rabbi Eliezer con questi segni? Non possiamo credere che si tratti solo di una manifestazione di forza, che Eliezer voglia prevalere dimostrando la sua superiorità sugli altri. Piuttosto, quei segni vogliono dire che, per lui, il puro e l'impuro definiscono lo statuto delle cose rispetto a Dio, non rispetto agli esseri umani e alle norme della natura. E in quanto il puro e l'impuro sono categorie del mondo religioso, Eliezer ha le sue buone ragioni.



Il carrubo si radica

Ma gli altri rifiutano l'acqua come prova.

Tornò a dire loro: se la norma è conforme al mio parere, che i muri della scuola lo dimostrino. I muri della scuola si inclinarono, in procinto di cadere.

Ora Eliezer non si rivolge più a cose della natura ma all'opera umana: i muri della scuola. I quali minacciano di crollare, interpretando – ci sembra – correttamente l'intendimento di Eliezer: non agli uomini, non al consesso rabbinico rappresentato dai muri della scuola spetta l'ultima parola circa il puro e l'impuro. Rabbi Eliezer è esasperato, e questa volta mette in gioco se stesso, la propria vita e quella degli altri, sembra Sansone in *Gd* 16,30: muoia Eliezer con tutti i saggi, purché non prevalga un'idea errata.

La situazione si è fatta a dir poco imbarazzante, e gli altri non possono più far finta di niente.

È ormai una questione di vita e di morte, e rabbi Yehoshua è costretto ad accettare il terreno di rabbi Eliezer, il terreno dei prodigi, che fino ad allora aveva cercato di evitare: dà a sua volta un ordine ai muri, prodigio contro prodigio, editto contro editto. (Vedremo più avanti la logica dell'«editto contro editto», centrale per l'interpretazione di tutta la nostra storia):

Gridò loro (ai muri) rabbi Yehoshua, dicendo: se i maestri si superano l'un l'altro sulla norma, che vantaggio ne traete voi? (I muri) non caddero per rispetto a rabbi Yehoshua ma non si drizzarono per

rispetto a rabbi Eliezer. Ancor oggi essi sono inclinati.

Saggezza dei muri, capaci più dei saggi di trovare un compromesso, una risultante sia pure precaria tra i contendenti!

Sofferamoci ancora sui segni di Eliezer. Perché inizialmente sceglie un carrubo? Forse per indicare la frugalità, prescritta per un corretto studio della Torà, come è detto: *Questa è la via della Torà – Mangia il pane con il sale...* (Avot 6, 4);... *Khaninà, mio figlio, si mantiene con un cab¹ di carrube da venerdì a venerdì* (Berachot 17b).² Perché poi sceglie l'acqua? Forse perché l'acqua indica la Torà, e l'umiltà (*anavà*) prescritta per lo studio: *Rabbi Khaninà ben Ida diceva: perché sono le parole della Torà paragonate all'acqua? È scritto: oh, chiunque abbia sete venga da te per l'acqua. Questo per insegnarti che, se l'acqua scorre da un livello più alto ad uno più basso, anche le parole della Torà fluiscono solo verso chi abbia una mente umile* (Ta'anit 7a).³ Perché infine si rivolge ai muri della casa di studio? Perché indicano il requisito dell'applicazione diligente: *Con chi troverai queste (parole della Torà)? Con colui che per esse si alza presto e rimane fino a sera nella casa di studio* (Ervin 21a).⁴

Forse rabbi Eliezer si è rivolto al carrubo, al ruscello, ai muri per richiamare i comportamenti prescritti per lo studio: frugalità, umiltà, assiduità. Ma, se avesse inteso rivendicare per sé quelle virtù, sarebbe pur caduto in contraddizione, perché un carrubo che si sradica e si sposta di cento o persino di quattrocento cubiti, più che morigerato è smodato, un rivo che inverte la sua corrente e fluisce verso l'alto smentisce la sua propensione per il basso e si mostra più arrampicatore che umile, e i muri che si dispongono a crollare sembrano favorire al loro interno uno studio piuttosto affrettato e nervoso che non assiduo e meditato. Nell'ipotesi che con i suoi segni Eliezer avesse anche voluto alludere a virtù proprie, che gli avrebbero meritato l'autorità di stabilire la norma, sarebbe incorso in una sequenza di lapsus che ne ribaltavano il senso diametralmente. Un po' come accadde a Gesù di Nazaret quando disse: *Imparate da me, che sono umile...* (Mt 11, 29), il che alle nostre orecchie suona contraddittorio.

Gli antagonisti di Eliezer assistono con un'indifferenza invero fuori luogo ai suoi miracoli, ma hanno ragione nel rifiutarli come prove della sua tesi. In effetti, i miracoli parlano d'altro: non parlano più della purità o impurità di una cosa, ma di Eliezer, della sua potenza, e dunque della sua autorevolezza. Spostano l'argomentazione dall'oggetto al soggetto.

La scienza e la filosofia argomentano intorno agli oggetti e cercano la dimostrazione delle loro tesi nella prova – sperimentale o logica. La religione, o la fede codificata, si afferma invece in virtù della propria autorevolezza: da una parte, l'autorevolezza della dimostrazione (circa l'oggetto); dall'altra la dimostrazione dell'autorevolezza propria. Tale è il salto che compie rabbi Eliezer quando passa dall'argomentazione ai miracoli: dall'oggetto a se stesso, dalla prova all'*ipse dixit*, cioè a se stesso come prova.

Potremmo anche percorrere i prodigi di Eliezer come un crescendo. Certo, un carrubo che si sposta, e anche di parecchio, è meraviglioso. È un vegetale che d'improvviso si comporta come un animale. Qualcosa di simile troviamo in *Salmi* 114,4, in cui la terra esulta per l'uscita di Israele dall'Egitto:

*I monti saltellarono come montoni
e le colline come agnelli.*

Troviamo anche:

il Giordano si volse a ritroso.

Ma era il Signore a produrre tutto ciò, Colui

*che cambia la roccia in lago,
la rupe in fonte di acque.*

Nel nostro testo è invece Eliezer a far volgere a ritroso un ruscello. E questo è più portentoso dell'albero che si sposta, perché significa invertire la freccia del tempo. Giosuè, ai suoi giorni, aveva fermato il sole per prolungare la battaglia di Gabaon, ma non si era spinto fino a farlo tornare indietro, verso il mattino. Eliezer invece riporta l'acqua verso la sua sorgente, come a significare una reversibilità del tempo, o meglio che la sua verità è indifferente al tempo e alla storia, è assoluta e perenne. La sua critica va contro il relativismo degli altri, che sembrano troppo propensi ad adeguare alle contingenze storiche e alle mutevoli sensibilità sociali le proprie decisioni normative.



*Le acque cominciarono
a scorrere al contrario*

Il terzo prodigio, abbiamo visto, differisce dai primi due. Ora Eliezer non si volge più alle cose della natura ma a un manufatto umano, i muri del *cheder*, della stanza dove si sta discutendo. Per metonimia, si tratta dell'istituzione stessa, del consesso rabbinico. Rabbi Eliezer minaccia di distruggerlo, rabbi Yehoshùà lo impedisce, prodigio contro prodigio. A differenza del carrubo e del corso d'acqua, i muri del *cheder* sono direttamente implicati nella discussione, ne sono l'ambito. In quanto tali, non devono prendere posizione, pena la fine dell'istituzione stessa: questo è il criterio della democrazia come ambito regolato di conflitto, in questo caso della democrazia tra i saggi.

Se i maestri si superano l'un l'altro sulla norma, che cosa vi giova?

Questo domanda rabbi Yehoshùà ai muri, che già si inclinano per compiacere rabbi Eliezer. Non vi giova prender partito, grida Yehoshùà ai muri, perché il farlo decreterebbe la fine della vostra stessa funzione: quella di contenere il conflitto, di renderlo possibile nel tempo, non quello di concluderlo.

Tutto ciò ci rimanda al paradigma della controversia rabbinica: quella tra la scuola di Shammai e la scuola di Hillel. Ora, la scuola di Shammai usava enunciare le proprie dottrine senza citare le obiezioni della scuola di Hillel; l'opposto faceva la

scuola di Hillel: affermava le sue tesi mettendole però a confronto con quelle della scuola avversa. Per questo *Bet Hillel*, la Casa di Hillel, aveva prevalso su *Bet Shammai*, sulla Casa di Shammai: essa includeva nei propri enunciati un'alternativa, restava aperta alla discussione.⁵

È a questo criterio che rabbi Yehoshua sembra richiamare i muri pericolanti della casa di studio: il prevalere di una tesi non deve comportare la distruzione dello spazio della controversia, perché essa possa durare nel tempo.

Leggiamo infatti nella *mishnà* di *Avot* 5,17:

Ogni dissidio che abbia luogo in nome dei Cieli finirà per sussistere... Tale è il dissidio tra Hillel e Shammai...

Se è d'alto livello, la controversia non avrà soluzione definitiva, si continuerà a litigare per secoli; se è «in nome dei Cieli», non si chiuderà con la vittoria di una parte sull'altra. Chi mai potrebbe avere l'ultima parola «in nome dei Cieli»? Chi vince non sempre ha ragione, o non ha ragione per sempre. Così, in questa fase della storia prevale *Bet Hillel*, ma in futuro prevarrà forse *Bet Shammai*. C'è un tempo per una cosa e un tempo per un'altra, dice *Qohelet*...

In *Salmi* 62,12 leggiamo:

Una parola Egli ha detto, due ne ho udite:

La Parola divina si rifrange nello spessore del creato come il raggio nel prisma, ci giunge per parti divise e anche in conflitto tra loro.⁶ Le sentiamo anche in contraddizione reciproca, eppure

L'una e l'altra sono parole del Dio vivente (TB Eruvin 13b).

È un mistero? Piuttosto è una domanda: sono esse, ciascuna, parola del Dio vivente, o lo sono se considerate insieme? A che cosa somiglia una simile domanda? A quella relativa all'essere umano fatto a immagine e somiglianza di *Elohim*, come è detto in *Gn* 1,27:

Così Elohim creò l'adàm a sua immagine/ a immagine di Elohim lo creò/ maschio e femmina li creò.

Erano ciascuno a immagine di *Elohim*, o lo erano nel loro insieme, maschio/femmina?

Forse Shammai pensava che ciascuna parola potesse essere

Parola del Dio vivente, e per questo non si curava di riportare le tesi concorrenti; mentre Hillel, al contrario, riferiva anche le tesi alternative perché propendeva per l'altra interpretazione: che solo il loro insieme contraddittorio, solo la controversia potesse riflettere nel mondo umano la dinamica vivente della Parola divina.

Hillel ha prevalso, e per questo la *Ghemarà* è un dibattito senza fine tra posizioni diverse.

Torniamo ora a Yavne, alla casa di studio e ai suoi muri pericolanti e perplessi. Saggiamente, essi hanno deciso di non parteggiare per nessuno. Ma ancora più saggiamente (la saggezza di Hillel?) essi non sono rimasti passivi e neutri. Piuttosto si sono disposti a rappresentare la configurazione di equilibrio tra due potenti spinte antagoniste. Ne sono la risultante e la sintesi architettonica:

Non caddero per rispetto a rabbi Yehoshùà, ma non si drizzarono per rispetto a rabbi Eliezer. Ancor oggi essi sono inclinati.

Mirabile ci sembra quest'ultima immagine, ironica e fiabesca. *Ancor oggi essi sono inclinati* ci parla di una tradizione che perdura dall'antico fino a noi. I muri sempre pericolanti e mai caduti, tormentati dai contrasti, oscillanti, sono ad immagine, appunto, della tradizione ebraica del commento, della contesa tra le interpretazioni, una tradizione continuamente precaria, instabile, critica, che vive delle sue crisi e per questo non crolla.



I muri della scuola
si piegarono

¹ Unità di volume.

² *The Soncino Talmud*, Davka Corporation and Judaica Press Inc., Brooklyn, N.Y., 1995, vol. II, pp. 91-95.

³ *Ibidem*

⁴ *Ibidem*

⁵ Vedi allegato 7, «Hillel e Shammai».

⁶ Sulla rifrazione di un unico messaggio divino in due forme, un esempio classico è nella prescrizione che riguarda lo *Shabbat*. Nella versione di *Esodo* 20,8 è detto: «Ricorda (*zakhòr*) il giorno del Sabato per santificarlo», mentre nella versione di *Deuteronomio* 5,12 è detto: «Osserva (*shamòr*) il giorno del Sabato...». *Zakhòr* e *shamòr* sono intesi come la scomposizione in due parole umane di un unico comandamento divino.

La storia del forno di Akhnai dice che i miracoli non dimostrano più nulla nell'epoca dell'interpretazione. Caso mai saranno essi stessi oggetto di interpretazione, al pari dei sogni e dei racconti. Non solo, in modo sottile la storia getta un dubbio sul potere dei miracoli a dimostrare qualunque cosa. *Il carrubo si spostò di cento cubiti – alcuni dicono di quattrocento cubiti*: perché questa ulteriore precisazione? Una risposta è che il narratore della storia (Stam, maestro anonimo del Talmud) lascia intendere di non essere stato presente ai fatti, e che la storia ci è stata tramandata in versioni multiple. È un modo di prendere le distanze, un modo per ricordare al lettore che quella storia è tutto sommato solo una storia, che val la pena di leggere per i problemi cruciali che solleva. La divergenza sulla misura di cui il carrubo si sarebbe spostato suggerisce che divergente era stata la percezione dei testimoni. Insinua l'idea della soggettività di chi ha visto il miracolo; e che ogni storia di miracoli è compromessa dalla fallibilità della percezione e della memoria umana.

Il narratore dunque fa trapelare un dubbio sull'oggettività dei prodigi, ma i saggi di cui racconta non sono affatto sfiorati da quel dubbio, non contestano affatto la realtà dei prodigi. Con arguzia letteraria il narratore ci offre il piacere della sorpresa e del paradosso, in quell'atteggiamento impassibile dei saggi di fronte ad eventi straordinari, non negati come fatti ma solo come prove. L'indifferenza dei saggi di fronte a quei prodigi ci appare tanto più paradossale, quanto più essi già manifesterebbero la congruenza tra la tesi di rabbi Eliezer e la volontà divina.

A rabbi Eliezer ora non resta che rendere esplicita quella congruenza tra sé e il Cielo.

Tornò a dire loro: se la norma è conforme al mio parere, lo provi il Cielo. Scese una voce dal cielo...

Gli argomenti non sono bastati, i prodigi non hanno convinto.

C'è bisogno di una fonte autorevole e definitiva, che stabilisca la verità una volta per tutte.

Scese una voce dal cielo e disse: che cosa avete voi contro rabbi Eliezer, la cui opinione stabilisce la norma in ogni punto?

È una sentenza chiara, inequivocabile. Eppure la risposta di rabbi Yehoshua è categorica:

Si alzò in piedi rabbi Yehoshua e disse: non è in cielo.

«Che cosa c'entra il Cielo nella nostra discussione?» dice Yehoshua. Il Cielo può dire ciò che vuole, ma non è in cielo il riferimento delle nostre decisioni. Come per i precedenti prodigi, rabbi Yehoshua non mette minimamente in dubbio la realtà di quest'ultimo supremo prodigio, non nega affatto che quella sia una voce del cielo. Neppure può, come prima, sostenere che quel segno non sia pertinente al tema, perché le parole discese dall'alto sono entrate precisamente nel merito della disputa. Yehoshua balza in piedi (per rispetto, o per urgenza?), e dice che il cielo non è il luogo a cui riferirsi.

Perché *non è in cielo*? Lo spiega subito rabbi Irmia:

Disse rabbi Irmia: già fu data la Torà sul monte Sinai.

Ed è la Torà stessa a dire: *Non è in cielo*. Troviamo il passo in Dt 30,11-14:

Questi comandamenti che Io ti do non sono così alti che tu non possa comprenderli, né così lontani che tu debba indagarli. Non sono in cielo ... Questa parola invece è molto vicina a te, è sulla tua bocca e nel tuo cuore in modo che tu possa metterla in pratica.

Ma rabbi Irmia si spinge fino a dubitare della voce del cielo, perché la coglie in contraddizione:

*Già fu data la Torà sul monte Sinai. Come possiamo dunque dar fede a una voce del cielo se sul Sinai è scritto: vi inclinerete secondo la maggioranza?*¹

Schierandosi con rabbi Eliezer contro la maggioranza, la *Bat Qol* non smentisce forse la Torà e dunque se stessa? Tuttavia, in sostegno di rabbi Eliezer, potremmo controbattere a rabbi Irmia che è anche scritto: *non inclinarti secondo la maggioranza per compiere il male*, che è esattamente ciò che pensa di fare Eliezer, quando si oppone a una maggioranza che secondo lui trasgredisce,

e si attesta valorosamente e in tutta buona fede sulle proprie posizioni di minoranza solitaria.

La sentenza che viene dall'alto è chiara: dice che ha ragione rabbi Eliezer. Ma è altrettanto chiara la sua fonte? Non viene dalla *Qol*, dalla Voce, ma – dice il testo – dalla *Bat Qol*, dalla Figlia della Voce. Potremmo intendere che la *Bat Qol* non sia un'emissione divina diretta bensì mediata, appunto una sua «figlia», una sua derivazione o una sua eco, in cui non è del tutto certa la distinzione tra quanto è stato detto e quanto è stato percepito, tra l'emissione di parole e la loro ricezione, tra le parole udite e la loro interpretazione. Ma queste obiezioni possono essere nostre, forse anche del narratore, che abbiamo visto mettere in scena come fatti prodigiosi quelle che sono invece delle tesi contrapposte. Ma tutto ciò non riguarda affatto rabbi Yehoshua, il quale non si pone il problema di mettere in dubbio l'autenticità divina della voce, ma quello di esautorare direttamente il Cielo: *non è in cielo*. A complicare le cose, aggiungeremo che tal rabbi Yannai ha sentenziato: *le leggi della Torà non furono date come (prescrizioni) ben definite. Piuttosto, per ogni clausola che il Santo, benedetto Egli sia, ha comunicato a Mosè, Egli avrebbe indicato quarantanove motivi per decretare «puro» e quarantanove motivi per decretare «impuro»*.² Quasi che un comandamento che abbraccia tutti i comandamenti fosse: discutete senza fine. Neppure una voce dal cielo può concludere la discussione.

In poche righe il narratore ci ha condotto in una situazione piuttosto intricata. Soffermiamoci un attimo e facciamo il punto. Rabbi Eliezer ha giocato la sua ultima carta e ha convocato la Voce dal Cielo, la *Bat Qol*; la *Bat Qol* non ha avuto l'accortezza dei muri, che dopo essersi spinti incautamente ad assecondare Eliezer si sono poi ricreduti per assumere la loro giusta funzione non di parte, bensì di garanti del dibattito e del suo ambito. Al contrario dei muri, la *Bat Qol* non ha assunto la sua dignità divina di *Maqom*, di «Luogo»³ e di garante; si è invece schierata decisamente con rabbi Eliezer. Così facendo è entrata come parte nel dibattito, e in quanto tale è stata messa in minoranza insieme con rabbi Eliezer. Rabbi Irmià ha messo in dubbio l'autorevolezza o persino l'autenticità della *Bat Qol* perché in contraddizione con precedenti disposizioni divine; rabbi Yehoshua ne ha contestato la legittimità, perché da quando fu data sul Sinai la Torà non è più in cielo, ma sulle labbra e nel cuore degli esseri umani. Ora rabbi Eliezer e la *Bat Qol* tacciono.

Ma si può trattare in questo modo una voce che viene dal cielo? Il sapiente narratore ci ha portato al paradosso e a questa inevitabile domanda. Se la sono posta evidentemente anche i saggi di quella e di successive generazioni, per cui il nostro testo prontamente prosegue:

Rav Natan incontrò il profeta Elia e gli disse: che cosa fece il Santo, benedetto Egli sia, in quel momento? Disse: Egli ha sorriso e ha detto: i miei figli mi hanno sconfitto, i miei figli mi hanno sconfitto.

Ora ci tocca di nuovo fare il punto, non più sul nostro racconto ma sui problemi che ha sollevato.

¹ Rabbi Irmia risolve il problema dicendo che *non è in cielo* non significa anarchia di interpretazione. Egli cita la Torà e precisamente il versetto di *Esodo* 23,2 come «prova» per poter ignorare la *Bat Qol* e quindi respingere l'intervento divino, i miracoli e le profezie a favore della procedura dibattimentale fra i saggi.

In questo caso però abbiamo una citazione fuori contesto. Il versetto al quale si fa riferimento non dice di seguire la maggioranza se non implicitamente, elencando i casi in cui non dobbiamo farlo: *Non seguire la maggioranza per fare il male; non distorcere l'evidenza in una disputa schierandoti con la maggioranza per schierarsi* (*Esodo* 23,2).

L'ultima parte del versetto dice che non dobbiamo seguire la maggioranza solo «per schierarsi», o per conformismo o per partito preso. «Schierarsi» è proprio quello che rabbi Eliezer sta facendo non volendo accettare la decisione degli altri rabbini, ma è anche quello che vogliono fare questi per affermare la propria autorità.

Rabbi Irmia porta l'ultima parte del versetto fuori contesto per giustificare la pretesa che Dio stesso abbia autorizzato i rabbini a capovolgere il semplice significato della Torà e a interpretarlo a maggioranza.

La citazione del passo ci sta dicendo che oggi, non avendo più la possibilità di comunicare direttamente con il divino, al pari di Mosè, dobbiamo affidarci alla nostra conoscenza, alla nostra logica e al nostro intelletto nei limiti umani, e rispondere delle nostre responsabilità. Ma vi è una certa ironia nell'uso di *Esodo* 23,2. Perché la Torà non pare dirci che la maggioranza deve sempre essere seguita. Al contrario, il significato del versetto sembra essere piuttosto l'opposto: che le maggioranze possono sbagliare, e che quindi non si deve seguire la moltitudine ciecamente. Questo è il motivo per cui, in *Tanakh: The Holy Scriptures: The New JPS Translation According to the Traditional Hebrew Text*, lo si traduce non come «inclinare a favore della maggioranza», ma come «pervertire a favore della maggioranza» (Jewish Publication Society, Philadelphia 1985). Vedi Heschel, A.J., *Heavenly Torah*, The Continuum International Publishing Group Inc., N.Y., 2007, p. 660, nota 4.

² *Midràsh* su *Salmi* 1,12.

³ *Maqom*, «Luogo», è una delle designazioni di Dio. Il mondo non è luogo di Dio, ma Dio è il Luogo del mondo.

Sorga la verità dalla terra

Una storia che presenta una notevole affinità con quella del forno di Akhnai si trova nello stesso trattato *Baba Metzià*, al foglio 86a. Anzi, i suoi elementi sembrano volerne accentuare i paradossi. Questa volta la controversia sul puro e l'impuro non ha più luogo sulla terra bensì nell'Accademia dei cieli, e ad essere messo in minoranza non è più un saggio tra i saggi, ma Dio stesso. Il quale, al pari di Eliezer, dichiara puro ciò che la maggioranza della sua corte dichiara impuro. Certo, il Santo, benedetto Egli sia, non verrà scomunicato, come era accaduto invece a rabbi Eliezer. Ma bisogna pure riconoscere che, a differenza di Eliezer, Dio non ha voluto ricorrere ai miracoli per imporre la sua tesi, cosa che per Lui sarebbe stato tanto più facile ma anche tanto più sleale. Aumenta il paradosso l'argomento del contendere, la lebbra, che si presenta come impurità con molta più evidenza di quanto non possa fare un forno, sia pure tagliato a pezzi come quello di Akhnai. I sintomi della lebbra, secondo *Lv 13*, consistono in una macchia lucida sulla pelle e sul mutarsi in bianco del pelo che cresce sulla macchia.

Ed ecco la nostra storia:

Stavano disputando nell'Accademia celeste: se la macchia lucida precede la crescita del pelo bianco si tratta di impurità; se è il contrario si tratta invece di purità. Ma se l'ordine è incerto, il Santo, benedetto sia, sosteneva che si dovesse dichiararlo puro. Tuttavia, [malgrado il parere divino] l'Accademia celeste rimase ferma nella tesi che fosse impuro. Chi avrebbe potuto decidere in proposito? Dissero: Rabbà bar Nachmani, che ha detto di essere unico circa le leggi sulla lebbra e sulle tende [rese impure da un morto]. Fu mandato un messaggero a cercarlo, ma l'Angelo della Morte non poteva avvicinarlo perché lui non interrompeva il suo studio della Torà neanche per un momento. Nel frattempo si levò un vento che soffiò con strepito tra i cespugli, per cui [Rabbà bar Nachmani] pensò che fosse una truppa di soldati. «Fammi morire – gridò – piuttosto che cadere nelle mani dello Stato».

Appena morto esclamò: «È puro, è puro!»; al che una voce dal cielo gridò: «Felice te, Rabbà bar Nachmani, poiché il tuo corpo è puro e pura la tua anima è dipartita!». E in Pumbedita cadde dal cielo un messaggio [su cui era scritto]: «Rabbà bar Nachmani è stato assunto nell'Accademia celeste».

Pumbedita, città babilonese, era sede di un'importante Accademia talmudica.

Che cosa ci dice dunque questo racconto? Che non riuscendo a mettersi d'accordo l'Accademia dei cieli decide di consultare un saggio particolarmente esperto (almeno a suo dire) sulla questione. Rispetto al forno di Akhnai, si rovesciano le cose: qui non è più invocata la Voce del cielo perché scenda ed esprima un parere decisivo, ma sono le Voci del cielo ad invocare una sentenza definitiva che sorga dalla terra. Si fa appello a Rabbà bar Nachmani. L'inconveniente è che sia ancora vivo. Così lo si convince a invocare la morte facendogli credere che il fruscio del vento sia il rumore dei soldati che stanno venendo per catturarlo. Morto per sua stessa richiesta più o meno spontanea, Rabbà bar Nachmani può finalmente prendere parte al consesso celeste, e gridando «è puro, è puro» getta la sua autorità a sostegno della tesi minoritaria di Dio. Ma anche a sostegno della tesi di rabbi Yehoshua e dei saggi nella disputa intorno al forno di Akhnai: infatti sulla norma, sulla *Halakhà*, l'ultima parola non spetta al Cielo, bensì all'uomo.

Di controversie, abbiamo visto, è pieno il cielo non meno della terra. Così racconta un *midràsh* in *Bereshit Rabbà* 8,5:

Disse rabbi Shimon: quando il Signore si accinse a creare l'uomo, gli angeli del servizio divino si divisero in due gruppi e schiere. Alcuni dicevano: sia creato, altri: non sia creato. A questo fatto si richiama il versetto che dice: «la bontà e la verità si incontrarono, la carità e la pace si baciaron» (Salmi 85,11). La bontà andava dicendo: sia creato l'uomo che è destinato a fare opere buone; la verità invece andava dicendo: si desista dal creare l'uomo, che è pieno di falsità. La carità andava dicendo: sia creato l'uomo, che è destinato a opere di bene; e la pace invece: si desista dal crearlo, perché è causa di contese. Allora il Santo, benedetto Egli sia, prese la verità e la gettò a terra, come è detto: «hai gettato a terra la verità». Allora gli angeli del servizio divino dissero: Signore, Tu disprezzi e abbassi quella che è la tua insegna (la verità)? Risorga la verità dalla terra. Come è detto: «La verità dovrà salire dalla terra» (Salmi 85,12).

Ora, non è forse proprio rabbi Eliezer a negare che la verità sorga dalla terra, a pretendere che essa scenda dal cielo? Dunque avrebbe ragione rabbi Yehoshua, che parte dalla terra.

D'altra parte, l'atto fondamentale del salire dalla terra è espresso in questi termini nello *Zohar*, a commento di Gn 2,6:

Allora «un'esalazione si levò dalla terra» per rimediare alla mancanza d'acqua. L'esalazione che si leva è il desiderio della femmina per il maschio ... perché è dal basso che deve provenire lo slancio iniziale per muovere la potenza dall'alto. Così, per formare la nube, il vapore si eleva all'inizio dalla terra. E allo stesso modo si leva il fumo del sacrificio, a creare l'armonia nell'alto e l'unione di tutto ... Se la comunità di Israele non desse lo slancio iniziale, l'Uno dall'alto non muoverebbe verso di essa. Perché è il desiderio dal basso a indurre la perfezione nell'alto.¹

Ora, non è forse il desiderio di rabbi Eliezer a muoversi dal basso verso l'alto, perché l'Uno si volga verso Israele e risponda? Dunque avrebbe torto rabbi Yehoshua, che non sembra affatto propenso a sollecitare una risposta dall'alto, e anzi la respinge.

Rabbi Eliezer si presenta come sostenitore della verità, di una verità divina, esterna all'essere umano, una verità che si rivela dall'alto, e una volta rivelata è certa. Rabbi Yehoshua, invece, si presenta come sostenitore dell'interpretazione: la verità non è più in cielo ma è stata data all'essere umano. Più che rivelata essa è rivelata nella Torà, e occorre dunque cercare di aprire quel velo per decifrarla grazie allo sforzo umano e alle sue incertezze. Si potrebbe così riassumere: lo scontro è tra verità e interpretazione; tra verità assoluta, esterna ed eterna, e verità relativa alla capacità umana di intendere, di generazione in generazione; tra rivelazione compiuta e rivelazione ininterrotta. E in quanto ininterrotta, è continuamente rinnovata e perciò variante nella storia.

A noi sembra appunto che i protagonisti del nostro racconto si dividano su quale conto fare della storia. Se leggiamo, come è necessario, il loro dissidio sullo sfondo della tragedia di Israele (la distruzione del Tempio, la dominazione romana, la dispersione in diaspora) rabbi Eliezer pare reagire agli eventi puntando su una verità a-storica, immutabile e non contaminata dalle vicende umane. Questa è per lui la via di salvezza: sancire un nucleo immutabile dell'ebraismo e preservarlo. I suoi prodigi sono una negazione della causalità naturale e storica, sono squarci nel tempo. Per questo renderebbe indifferente il tempo invertendo la corrente dell'acqua. Per questo vedrebbe con sospetto, poi con ansia, poi con esasperazione il dibattito rabbinico e gli esiti alterni

e precari dell'interpretazione, così esposti alla soggettività e all'influsso delle esperienze variabili, fino al punto di invocarne la distruzione sotto le macerie della casa di studio.

Gli antagonisti di Eliezer reagirebbero in tutt'altro modo alla catastrofe politica e religiosa di Israele. Per loro non sarebbe l'irrigidimento dell'ebraismo, ma anzi la sua plasticità, la polifonia delle interpretazioni e dei commenti a permettere all'ebraismo di navigare tra i flutti della storia. Forse con la sua insistenza sulla purezza (del forno e di tante altre cose), rabbi Eliezer ci vuol dire che preservarsi dalla contaminazione non solo è necessario ma anche possibile, mentre i saggi ci vogliono dire che l'impurità è una condizione in cui si incorre inevitabilmente quando si è immersi negli eventi, e che la dialettica tra il puro e l'impuro è la dialettica stessa della vita concreta e fattuale.

Si direbbe dunque che Eliezer resista all'affermarsi dell'ebraismo rabbinico, che invece è per gli altri la forma storicamente necessaria alla sopravvivenza dell'ebraismo stesso. Essa presuppone un'assunzione di responsabilità umana, nell'interpretazione e nella normativa, che supplisca all'occultamento di Dio, lavorando sulla traccia da Lui lasciata nei Testi. Si tratta di decifrare i fatti alla luce di quella traccia, di decifrare quella traccia alla luce dei fatti. Rabbi Eliezer invece vuol dimostrare che Dio può essere ancora la guida diretta delle decisioni umane, come al tempo dei profeti: oppone il modello profetico al modello rabbinico.

Queste divergenze per così dire «politiche» sono anche divergenze antropologiche: riguardano il grado di autonomia o di eteronomia che spetta all'essere umano, il grado del suo libero arbitrio, del suo essere soggetto e non solo oggetto del volere divino. Che cosa ne dicono i saggi? Che a loro spetta la decisione delle norme, sia pure sulla base di un'interpretazione responsabile dei Testi. E che cosa ne dice rabbi Eliezer? Che in ultima analisi la decisione spetta a Dio.

Ciò riguarda la questione se anche la parola umana, e non solo quella divina, abbia un potere «ilocutorio»,² o (come dicono i giuristi) «performativo». Ci spieghiamo con la digressione che segue.

«Illocutoria» è la parola che istituisce immediatamente un fatto, la parola che di per se stessa è fatto. Così in *Gn 1,3: Disse Elohim sia la luce e fu luce*. Dio è *haMaqom*, «il Luogo», in cui la parola è illocutoria per eccellenza (Luogo reale per chi crede, virtuale o simbolico per chi non crede).³ Dio è linguaggio al limite,

l'idea del Luogo in cui, al limite, significato e significante, nome e nominato, parola ed essere coincidono integralmente. Dio è l'estremo residuo della «parola efficace», cioè immediatamente vera e reale, illocutoria; il luogo archeologico in cui si rifugia questo nucleo originario del linguaggio nella sua dimensione sacrale e magica.⁴ Che cosa resta di questa «efficacia» della parola nel linguaggio umano? Nella sfera religiosa sussiste nel sacramento: esso è la messa in scena, la rappresentazione spettacolare della «parola efficace»: la parola sacerdotale si tramuta in fatto, il pane e il vino si «transustanziano» in carne e sangue «realmente» (per chi crede). E nella sfera laica? Illocutoria è la parola che istituisce un patto: essa fa esistere qualcosa che non esisteva prima d'essere enunciata, enunciandola la fa esistere, per così dire, *ex nihilo*. Che sia un patto commerciale, matrimoniale o legislativo, esso è creato dalla parola che lo dice e ne fa una realtà nuova. Che i patti siano «sacri», che in alcune culture siano addirittura dei sacramenti, rivela in essi la memoria archeologica della «parola efficace», la loro potenza illocutoria. E viceversa, che i rapporti con il divino assumano la figura di patto sponsale o mercantile (Dio è lo sposo; Dio concede qualcosa *in cambio* del sacrificio o delle buone opere) mette in luce la potenza illocutoria che accomuna il patto civile e il patto religioso.

Vedremo in seguito quali differenze comporti la posizione di rabbi Eliezer rispetto a quella dei suoi antagonisti per quel che riguarda la *Berit*, il Patto tra Israele e il Santo Benedetto, che sta al cuore dell'ebraismo. Per adesso, ritorniamo alla domanda: quale potere illocutorio concede Eliezer alla parola umana, e quale i suoi antagonisti? Il che, in termini più diretti, si traduce: quale potere hanno gli esseri umani di istituire «motu proprio» la norma religiosa o civile?

Ora, ci sembra che rabbi Eliezer ci dica che la norma sta in cielo e si tratta di *scoprirla* (la verità come oggetto di conoscenza); e che gli altri ci dicano al contrario che la norma si tratta di deciderla, di istituirla, e sarà reale in quanto istituita, vera in quanto *Halakhà* (la verità come oggetto del fare e del decidere, come prassi).

Che cosa consegue circa la concezione dell'essere umano dall'una e dall'altra posizione? O, in termini di Torà, in che senso l'essere umano sarebbe a immagine e somiglianza di *Elohim*?

Stando a Chaim di Volozhin,⁵ tale somiglianza consiste nell'essere capaci di dire «io», nell'essere *soggetti*, e perciò capaci di

libertà e di scelta, di dare inizio cosciente a una sequenza di eventi e a una rete di rapporti. La valenza illocutoria della parola, la parola capace di istituire, che è propria delle culture umane, non è che un aspetto di quella libertà soggettiva in cui si rivela l'essere «a immagine e somiglianza»: valenza illocutoria che, se è totale nella Parola di *Elohim*, sussiste, riflesso pallido ma somigliante, nella parola umana.

Ma rabbi Eliezer sminuisce tale valenza illocutoria della parola: non accetta che gli altri possano decidere di una norma se essa non coincide con ciò che ritiene oggettivo rispetto all'uomo, non riconosce la capacità di istituire come prerogativa umana e come un aspetto dell'essere a «immagine e somiglianza». Gli altri al contrario la rivendicano.

Forse la posizione di Eliezer può essere avvicinata ad ogni fondamentalismo teocratico, che nell'esaltare la divinità diminuisce l'essere umano e ne riduce la libertà; forse i suoi antagonisti nell'esaltare l'«essere a immagine» eccedono nell'antropocentrismo, ossia nella propria autorità e autonomia nel decidere il puro e l'impuro, mappa e norma del mondo.

Non possiamo però lasciar intendere che rabbi Yehoshua sia attento alla comunità e che rabbi Eliezer non lo sia. Piuttosto si oppongono due concezioni diverse di ciò che costituisce il patto sociale. L'una, rappresentata da rabbi Eliezer, sembra ritenere che la collettività possa stare insieme solo se si riferisce all'autorità inconfutabile della tradizione e alla (presunta) obiettività arbitrale della Voce dal cielo; l'altra concezione, rappresentata dagli antagonisti di Eliezer, sembra invece ritenere che l'unità possa reggere solo secondo il criterio di una maggioranza che sappia re-interpretare i Testi alla luce delle esigenze mutevoli o storicamente determinate, dato che la continuità della tradizione è stata spezzata dalla catastrofe. Ma, fra il tradizionalismo di Eliezer e la sensibilità storica che abbiamo attribuito ai saggi, quale favorisce maggiormente la libertà? Quella dei saggi, si direbbe a prima vista. La questione è però intricata, perché, se consideriamo gli argomenti rispettivi, l'insistenza di rabbi Eliezer sulla «purezza», cioè sulla fruibilità delle cose, sembra permettere più libertà che non l'estendere, come fa la maggioranza, l'ambito delle cose «impure», cioè di fruibilità limitata o esclusa.

Su che cosa possa portare concordia tra gli umani la controversia è senza fine. Riguarda il conflitto tra il sapere scientifico e la fede religiosa. Il sapere del mondo, la scienza, vuole creare concordia rendendo inconfutabile il vero, grazie alla

dimostrazione e la prova sperimentale, superando la feroce controversia delle opinioni e delle credenze indimostrabili (c'è una mirabile nota di Leonardo in proposito), mentre la tradizione vuole preservare la compagine sociale intorno all'autorità della consuetudine e al principio di autorità. Salvo che la scienza, per la sua programmatica falsificabilità, è relativistica e progressiva; mentre la tradizione ha una prevalente attitudine conservatrice se non reazionaria. La polemica sull'evoluzionismo darwiniano, tra il criterio storico della teoria dell'evoluzione e il criterio a-storico delle fedi, sintetizza mirabilmente questa contraddizione permanente e di fondo.



Dal cielo ... Non è in cielo

¹ *Zohar* I, 49b.

² Illocutorio = illocutivo: in linguistica, di ogni espressione che attua o tende ad attuare l'azione enunciata. Cfr. G. Devoto G.C. Oli, *Vocabolario della lingua italiana*, Le Monnier, Firenze 2009, p. 1298.

³ Stefano Levi Della Torre, *Zone di turbolenza*, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 4849.

⁴ Il termine ebraico *davar*, che significa « parola », e insieme « fatto », « cosa » ed « evento », sembra conservare la memoria della « parola efficace ». Così anche *milà*, che significa « parola » e « circoncisione »: è la parola « illocutoria » che è tutt'uno con l'evento del Patto con il Signore, del quale la circoncisione è il segno materiale.

⁵ Rabbi Hayyim de Volozhyn, *L'âme de la vie – Nefesh hahayyim*, pp. 810; 141-142, Verdier, Dijon 1986.

Eppure, era stato proprio rabbi Eliezer ad aver dato con ben quattro miracoli un'evidente manifestazione della potenza illocutoria della sua parola. Ma, ad essere onesti, dobbiamo riconoscere che si era astenuto dal dire che cosa il carrubo, l'acqua, i muri del *cheder*, il Cielo dovessero fare per sostenere le sue ragioni. Aveva solo invocato, o meglio ordinato, che le quattro entità dimostrassero il loro accordo con lui, e ciascuna di esse si era espressa a suo modo. Ma certo non per proprio conto, bensì per volontà divina. Al Santo Benedetto ritornava per intero la parola illocutoria. Gli altri saggi rifiutarono questa impostazione.

A questo punto il dissidio riguarda, in modo implicito ma chiarissimo, il rapporto tra l'umano e il divino, e specificamente il rapporto tra Israele e il Santo Benedetto: la *Berit*, il Patto. Quale concezione della *Berit* traspare dalla posizione di rabbi Eliezer? Quella di un vincolo di subordinazione radicale dell'uno all'Altro contraente del Patto, dell'umano al divino. E dalla posizione di rabbi Yehoshua? Una marcata autonomia reciproca tra i due contraenti.

Entrambe queste interpretazioni sono incluse nell'incerta etimologia di *Berit*. Alcuni hanno ipotizzato che la parola derivi da una radice che significa «tagliare», altri da una che significa «mangiare», con allusione all'uso di un pasto in comune che sancisce l'accordo tra i contraenti. Più solida l'idea che *Berit* derivi dall'accadico *biritu*, che vuol dire «catena». Ma in ebraico si dice *likherot berit*, «tagliare un patto». ¹ Dunque, «catena» e «taglio», vincolo e spartizione, unione e al tempo stesso enfasi sulle parti divise, sulle rispettive responsabilità nel mantenimento del patto. Il patto è una catena che *unisce* due soggetti in quanto *distinti, separati*: ciascuno vi impegna *se stesso*.

Leggiamo il taglio del Patto in Gn 15,9- 18:

Disse il Signore ad Abraham: prendimi una vitella di tre anni, una capra di tre anni, un montone di tre anni, una tortora e una colomba. Egli prese tutti questi animali, li divise nel mezzo e pose ciascuna metà di fronte all'altra, non divise però gli uccelli ... Quando il sole fu tramontato sorse una caligine tenebrosa, ed ecco un forno ² fumante ed un fuoco passare in mezzo alle parti di quegli animali. In quel giorno il Signore stabilì un patto con Abraham...

Potremmo intendere: il fuoco che passa in mezzo agli animali sacrificati sancisce la divisione, le parti affacciate degli animali sanciscono la corrispondenza tra i contraenti, gli uccelli lasciati interi sanciscono l'unione. Potremmo anche intendere che ogni patto prevede il taglio tra due tipi di clausole, da un lato i vantaggi promessi, dall'altro le sanzioni previste per chi tradisca il suo impegno: il taglio cioè tra le benedizioni e le maledizioni, come leggiamo nel capitolo 28 del *Deuteronomio*, riferito alla *Berit* per eccellenza, ossia all'«Alleanza del Sinai», alle *Lukhot* (le «Tavole della Legge»).

Dice un *midràsh*, in *TY Ta'anit* 68c:

Le Tavole avevano un'altezza di sei palmi e una larghezza di sei palmi. Due palmi erano nella mani di Dio. Due palmi nelle mani di Mosè. In mezzo, due palmi erano vuoti (tifchaym revah beamzà). ³

Nota André Neher che i commenti tradizionali si sono concentrati sulla prima parte di questo testo, dove si mette in evidenza la stretta associazione tra Dio e l'uomo nella *Berit*: due palmi nelle mani di Dio, due palmi in quelle dell'uomo. Ma il Maharal di Praga è il solo esegeta a orientare la sua interpretazione sui due palmi intermedi vuoti, e in questo spazio sacro il Maharal scopre l'idea culminante del *midrash*: *In mezzo (beemzà), due palmi erano vuoti.* ⁴ È il concetto dell'*emzà*, centrale in tutto il sistema cosmologico del Maharal, a rivelare l'essenza della *Berit* del Sinai: Dio e l'essere umano *quasi* si danno la mano al di sopra dell'abisso che li separa. In quel *quasi* è l'*emzà*, un vuoto in cui scocca l'induzione reciproca tra i contraenti, Mosè e Dio, infinitamente asimmetrici. In nessun punto però essi si toccano. In nessun punto può esserci coincidenza tra Creatore e creatura, poiché sarebbe un punto in cui o l'Uno o l'altra si annullerebbero, in cui o un uomo sarebbe Dio o Dio sarebbe un uomo. Un punto di confusione tra Creatore e creatura, che è l'essenza stessa dell'idolatria; oppure dell'idea cristiana dell'incarnazione, della

coincidenza tra Dio e uomo nel Cristo.

Torniamo ora a Yavne, nella casa di studio. I nostri saggi sembrano in difficoltà nel maneggiare i due lati della *Berit*, del Patto: il lato del legame e il lato della distinzione tra i contraenti asimmetrici, Dio e Israele. Potremmo dire che hanno difficoltà a maneggiare la mirabile intuizione del Maharal, l'*emzà*. Da un lato rabbi Eliezer sembra cercare affannosamente un punto di coincidenza tra l'umano e il divino, dall'altro i suoi antagonisti sembrano disposti a scavare un'infinita distanza dal Cielo. Nell'esaltare l'a-simmetria incommensurabile tra il divino e l'umano, Eliezer mette a rischio l'Alleanza perché tende a rendere insignificante uno dei contraenti, quello umano; mentre gli altri la mettono a rischio perché esaltano l'autonomia umana e l'autonomia reciproca dei contraenti allentandone il legame. Comunque, l'Alleanza del Sinai rischia di implodere nella posizione di Eliezer, di esplodere nella posizione degli altri.

Ora, rabbi Eliezer pretende di rappresentare la voce di Dio, gli altri la voce degli uomini. Qui incontriamo una questione di grande peso nel definire i caratteri delle istituzioni religiose, antiche e attuali, e le loro pretese. Riguarda coloro che sono preposti al culto e alla dottrina, ossia i garanti umani del Patto con Dio. Sono essi i rappresentanti del popolo di fronte a Dio, o sono viceversa i rappresentanti di Dio di fronte al popolo? In quanto garanti del patto, sono certo un po' l'uno e un po' l'altro, ma dove cada maggiormente l'accento non è affatto indifferente nel definire i loro compiti e le loro presunzioni.

Al monte Sinai,⁵ dopo l'episodio del Vitello d'oro, Mosè si pone chiaramente come rappresentante degli umani di fronte a Dio, in un atteggiamento quasi sindacale:

Mosè disse al popolo: Un grande peccato avete commesso (l'adorazione del vitello d'oro). Ma io salirò al Signore, e forse otterrò che sia perdonato il vostro peccato. Ritornò dunque Mosè al Signore e disse: Deh, questo popolo ha commesso un grande peccato, poiché si son fatti degli dei d'oro. Ma Tu, ora, perdona il loro peccato; se no cancellami dal tuo Libro... (Es 32,30-33; vedi anche Dt 9,25-29).

Quando si tratta di scegliere da che parte stare, Mosè si schiera col popolo, per il popolo è pronto a sacrificare se stesso, tanto da preferire d'esser cancellato dal Libro del Signore.

Ma già prima Abramo aveva assunto un atteggiamento simile, di rappresentante dell'umano di fronte a Dio, nella disputa sulla

sorte delle città di Sodoma e Gomorra votate alla distruzione per la loro perversione:

...e Abraham, rimasto ancora davanti al Signore, Gli si accostò e Gli disse: Faresti così morire il giusto insieme con l'empio? Se in quella città vi fossero cinquanta uomini giusti, li faresti Tu perire insieme agli altri? Oppure non perdoneresti Tu a quel luogo per amor dei cinquanta giusti che vi potrebbero essere? Lungi da Te una tal cosa ... Il Giudice di tutta la terra non giudicherebbe secondo giustizia. Il Signore rispose: Se io trovo nella città di Sodoma cinquanta giusti, Io per amor di loro perdonerò a tutta la città. E Abraham rispose e disse: Ecco, se vuoi io mi prendo l'ardire di parlare al mio Signore, io che non sono che polvere e cenere. Se a quei cinquanta uomini ne mancassero cinque, distruggerai ugualmente tutta la città, per cinque di meno? E il Signore rispose: Se ce ne trovo quarantacinque, non la distruggerò. Abraham continuò dicendo: Forse ce ne potrebbero essere quaranta. E il Signore: Non lo farò per amor di quei quaranta. Deh – riprese Abraham – non si adiri il Signore, se continuo a parlare: forse ce ne potrebbero essere trenta. E il Signore gli rispose: Se ce ne trovo trenta, non lo farò. E Abraham disse: Ecco, se permetti, io oso parlare ancora al mio Signore. Forse ce ne potrebbero essere venti. E il Signore: Per amor di quei venti non la distruggerò. Abraham allora soggiunse: Deh, non si adiri il Signore, parlerò questa volta soltanto. Forse ce ne potrebbero essere dieci. E il Signore rispose: Per amor di quei dieci non la distruggerò. Finito che ebbe di parlare ad Abraham, il Signore se ne partì ed Abraham ritornò dai suoi (Gn 18,22-33).

Al di sotto dei dieci (*miniàn*⁶), non c'è più comunità, ma solo famiglia e individuo. Fu così che soltanto Lot con la sua famiglia fu salvato, e la città distrutta.

Dunque, in due momenti decisivi i fondatori, Abramo e Mosè, si sono comportati come rappresentanti sindacali degli esseri umani di fronte a Dio. In questo senso essi esprimevano una concezione della *Berit*, del Patto, che dava risalto alla distinzione tra le parti contraenti, l'umano di fronte al divino, e non alla loro confusione. Essi sono fondatori del Patto in quanto si pongono nel suo momento costitutivo e iniziale, cioè nel momento della *trattativa* con la divinità. Non a caso né Mosè né Abramo rivestono un ruolo sacerdotale, ruolo che non implica la trattativa che crea il Patto, ma la gestione di esso a regime, secondo le norme ormai codificate nel rituale. Così, Abramo trova la sua controparte sacerdotale in Melchizedeq, Mosè in Aronne. Perché controparte? Perché la funzione sacerdotale quasi rovescia quella di Mosè e di Abramo in quanto pretende di rappresentare Dio verso l'uomo

piuttosto che rappresentare l'uomo verso Dio. L'atto sacerdotale nel sacramento si rappresenta e si pretende analogo a un atto divino, in cui la parola diventa «efficace», l'enunciato diventa realtà. Così nell'eucaristia cristiana è grazie alla parola del sacerdote se l'ostia e il vino si transustanziano in carne e sangue del Cristo. E lungo questa via il cattolicesimo è giunto fino a proclamare il dogma dell'infallibilità *ex cathedra* del Sommo Sacerdote, cioè del Pontefice, trascinando avventatamente in terra e in un uomo una prerogativa, l'infallibilità, solitamente e con più prudenza e umiltà riservata a Dio.

Ora, questa pretesa di parlare agli esseri umani in nome di Dio piuttosto che a Dio in nome degli esseri umani è l'essenza del clericalismo e del fondamentalismo, i quali accampano la loro autorità come parassita dell'autorità di Dio. Da questa inflessione clericale di avvocati di Dio non sono esenti molti rabbini di oggi, quasi fossero ciò che non sono, continuatori del sacerdozio, estinto con la distruzione del Santuario. Viceversa, la polemica e la rivendicazione nei confronti di Dio è un tema specificamente ebraico: nelle contestazioni di Abramo, di Mosè e poi di Giobbe con il Signore troviamo l'archeologia solenne dell'umorismo ebraico che gioca sulla familiarità senza riguardi tra l'ebreo e il Creatore dell'universo.

Ma se Mosè, «il più grande dei profeti», che ha portato sulla terra la Parola di Dio, è stato anche capace di parlare a Dio in nome degli esseri umani, se Mosè e Abramo hanno anche sostenuto le ragioni umane del Patto, i profeti successivi hanno sostenuto le (presunte) ragioni di Dio. Così fa rabbi Eliezer, quasi investendosi di una funzione profetica ormai tramontata, ma che egli ritiene forse di nuovo necessaria alla sopravvivenza e alla rinascita; i suoi antagonisti invece esasperano il lato opposto, il lato umano, la responsabilità umana nello stabilire la normativa, come se il Signore, nel suo catastrofico occultamento, non fosse più un interlocutore attuale bensì indiretto, un interlocutore tramite la sua eredità, tramite il Testo scritto della Torà, che *non* è *in cielo* ma ormai interamente affidata all'essere umano.

Tra le due posizioni estreme, e sullo sfondo della catastrofe politico-religiosa del I secolo, vacilla il concetto stesso della *Berit*, del Patto.

Che all'epoca della redazione del nostro racconto la *Berit* fosse in discussione è messo in evidenza dagli inizi del cristianesimo. Il Cristo è la personalizzazione del problema: il Cristo è prima la Torà e in seguito la *Berit* fatte persona. Nel Cristo

tutti gli elementi della *Berit* – le parti contraenti il Patto, il sacrificio che lo sancisce, la maledizione della croce e la benedizione della vittoria sulla morte nella resurrezione – si integrano in un'unica ipostasi, il dramma dell'Alleanza si consuma in un'unica persona. In essa viene rappresentato, ad essa viene *delegato*, alleviandone il peso sui mortali. È come se sul problema della *Berit*, che è un risvolto così importante della discussione sul forno di Akhnai, il cristianesimo in formazione intervenisse indirettamente nella lite, proponendo una sua soluzione: il cortocircuito tra i contraenti dell'Alleanza nella figura del Figlio. Malgrado l'incarnazione che porterebbe la divinità dal cielo alla terra, la *Berit* che si compie nel Cristo finirebbe in cielo, in virtù del Concilio di Nicea che definisce il Figlio *Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero, genitum non factum, consubstantialem Patri*.⁷ L'Alleanza tra l'uomo e Dio si risolve in conciliazione, dramma concluso più che in atto, la tensione tra i partner e la loro a-simmetria si stemperano nell'essere entrambi, l'uomo e Dio, «consustanziali» nel Cristo, la logica rinuncia al suo sforzo e abdica a favore di un «mistero» che si imporrà per dogma.

All'imperatore romano, all'uomo che si fa Dio, il cristianesimo risponde con il Dio che si fa uomo. Tra impero e cristianesimo (con Costantino, poi con Teodosio) sarà siglata nel IV sec. un'alleanza terrena.

La crisi politica e religiosa di Israele tra il I e il II sec. ispirava le speranze messianiche e il desiderio che si manifestasse la vicinanza di Dio. In seno all'ebraismo, il primo cristianesimo era una delle risposte a questa esigenza, ma forse lo era anche la posizione di Eliezer quando sollecitava il Cielo a farsi di nuovo vivo tra noi, sulla terra. Eliezer desiderava ardentemente che il Santo Benedetto rendesse palese la sua presenza e la sua guida salvifica in quei giorni difficili, esposti all'errore e al disorientamento, e in ciò mostrava qualche affinità con le aspirazioni giudeo-cristiane: ne ebbe, pare, curiosità, per cui fu accusato di *minut* (di settarismo).⁸ Al pari di tutti coloro che sono affetti da tendenze teocratiche, rabbi Eliezer cadeva in contraddizione: da un lato esprimeva la più sincera umiltà al cospetto del Cielo, la più devota disponibilità all'obbedienza, dall'altro la più convinta presunzione di poter conoscere perfettamente la volontà divina.

Rabbi Yehoshua e gli altri rabbi, al contrario, prendevano atto della solitudine dell'essere umano e specificamente della

solitudine di Israele dopo la catastrofe. Ne elaboravano le conseguenze, le responsabilità che ne derivavano verso se stessi, verso la comunità, verso il mondo. Non aveva forse detto Rabbi Hillel: *Se non sono io per me, chi è per me?* Poi aveva aggiunto: *E se io sono per me, che cosa sono io? E se non ora, quando?* (Avot 1,14): domande, appunto, della solitudine e della responsabilità.⁹

1 E. Meyer (*Die Israeliten und ihre Nachbarsstämme*, Halle 1906) la deriva dalla parola *bara*, «mangiare pane», per l'uso di concludere un trattato o un'alleanza condividendo un pasto, come segno di reciproca fiducia. Cfr. E. Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language*, Macmillan, New York 1987. È la densa simbologia dello spezzare il pane nella mensa in comune: spezzare il pane azzimo nel pasto rituale del Pesach ebraico, o nell'«Ultima Cena» di Gesù. Anche la parola «compagno/a» porta lo stesso riferimento al pane condiviso.

2 In ebraico *tanur*, lo stesso termine del *Forno di Akhnai*.

3 In André Neher, *Il pozzo dell'esilio*, Marietti, Genova, 1990, pp. 44-45.

4 *Midràsh Esodo Rabbà* 47,6.

5 Il monte è figura del rapporto tra umano e divino: il mortale ascende verso la cima, la divinità vi discende, sulla cima si incontrano e patteggiano. L'una e l'altra parte presentano le rispettive istanze, l'una in forma di invocazione, l'altra in forma di comando. Così Mosè sale dalla pianura sul monte Sinai e il Signore vi discende nel clamore dei tuoni e del suono di corno, dello *shofàr*; e, analogamente al Sinai, lo zigurrat mesopotamico o la piramide a gradoni dell'America centrale si possono interpretare come monti simbolici artificiali, scale sacre che invitano l'uomo a salire, la divinità a scendere per un contatto extra-ordinario, per uno scambio tra la terra e i cieli. Il sacrificio ha i caratteri di uno scambio, un tributo pagato alla divinità per i suoi benefici, o un tentativo a favore degli esseri umani di indebitare la divinità con un dono, per prevenire e vincolare la potenza del suo arbitrio.

6 Il quorum necessario per poter recitare la preghiera pubblica, costituito da dieci maschi adulti, quindi che abbiano compiuto l'età di tredici anni.

7 Il Concilio convocato a Nicea nel 325 per volontà dell'imperatore Costantino definiva, contro l'eresia del prete Ario di Alessandria d'Egitto, il testo che, ampliato al Concilio di Costantinopoli del 381, è detto «Credo niceno-costantinopolitano»: «Credo in un solo Dio, Padre onnipotente, Creatore del cielo e della terra, di tutte le cose visibili e invisibili. Credo in un solo Signore, Gesù Cristo, unigenito Figlio di Dio, nato dal Padre prima di tutti i secoli, *Dio da Dio, luce da luce, Dio vero da Dio vero, generato non creato, della stessa sostanza del Padre* Per mezzo di Lui tutte le cose sono state create...».

8 Vedi allegato 3, «Rabbi Eliezer sospettato di settarismo».

9 Vedi allegato 7, «Hillel e Shammai».

Avevano messo in minoranza la voce del cielo. Ma a differenza di tanti devoti di ieri, di oggi e di domani che ritengono un loro sacro dovere offendersi per qualunque cosa, Dio non si era affatto offeso:

Che cosa fece Dio in quel momento? Disse: Egli ha sorriso e ha detto: i miei figli mi hanno sconfitto, i miei figli mi hanno sconfitto!

A riferire di quanto in quel momento era avvenuto in cielo è Elia, fonte attendibile non solo perché era stato un grande profeta, ma anche perché in cielo era stato assunto in un carro di fuoco, come sappiamo da 2 Re 2,11:

Ed avvenne che mentre essi (Elia ed Eliseo) camminavano e discorrevano insieme, ecco un carro di fuoco e dei cavalli di fuoco che li separarono l'uno dall'altro, ed Elia salì al cielo in un turbine.

Dunque, Dio aveva sorriso, paternamente compiaciuto che i suoi figli avessero saputo tenerGli testa. Si erano mostrati adulti, autonomi, determinati. E certo in prima istanza si riferiva a rabbi Yehoshùà e ai saggi che erano d'accordo con lui. Ma forse includeva nel suo giudizio anche rabbi Eliezer, che L'aveva, *ki biyakhòl* («se così si potesse dire»), stanato dal suo silenzio inducendolo a pronunciarsi dall'alto sulla questione in oggetto. Ma in che modo rabbi Yehoshùà aveva battuto Dio? Non nel modo di Giacobbe, che aveva lottato con un uomo che era un angelo che era Dio, sollevando la polvere sulle rive del fiume Yabbok fino all'alba, quando il suo avversario l'aveva azzoppato e poi benedetto, e l'aveva chiamato «Israele» perché aveva «lottato con l'uomo e con Dio e ce l'aveva fatta» (Gn 32,25-30). Non erano più quelli i tempi né gli uomini: rabbi Yehoshùà aveva battuto Dio *con l'interpretazione*. Aveva infatti smentito la voce che veniva dal cielo con un'altra voce che era venuta dal cielo e l'aveva preceduta. Aveva opposto alle parole della *Bat Qol* le parole di *Devarim*

(Deuteronomio): «non è in cielo». Certo le sole forze umane di Yehoshua non sarebbero bastate a contrastare la forza divina della *Bat Qol*: soltanto un elemento divino avrebbe potuto contrastare un altro elemento divino. E appunto questo aveva fatto Yehoshua. Come aveva già contrastato il prodigio di Eliezer sui muri della casa di studio con un contro-prodigio, allo stesso modo aveva contrastato una parola divina, quella della Voce dal cielo che dava ragione ad Eliezer, con un'altra parola divina, quella di *Dt 30: non è in cielo*. Si trattava di contrapporre a una forza un'altra dello stesso ordine, come nel mito aveva fatto Perseo, che non potendo con le sue mani vincere la Gorgone che pietrificava con lo sguardo l'aveva vinta con le stesse forze della Gorgone: le parò davanti lo scudo lucente, ed essa specchiandosi annientò se stessa. Ma a che cosa possiamo più propriamente avvicinare la logica di rabbi Yehoshua? A quella dell'«editto contro editto» del re Assuero, nel Libro di Ester.

La *Meghillàt Estèr* (il libro biblico di Ester) racconta di quando la bella e coraggiosa Ester, consigliata dal saggio Mordekhai, riuscì a salvare dallo sterminio i figli di Israele in esilio nell'impero persiano. Le cose andarono così: Ester, ebrea occulta, era stata scelta tra mille vergini quale sposa dell'imperatore Ahashverosh (Assuero, cioè Serse). Divenne regina proprio mentre il malvagio ministro imperiale Haman ordiva il suo complotto contro gli ebrei. Valendosi della fiducia dell'imperatore, Haman l'aveva convinto ad affidargli l'anello con il sigillo imperiale per siglare con piena autorità il suo editto di sterminio, e lo fece proclamare nella capitale Susa e nelle centoventisette province dell'impero. Ester allora rivelò di essere ebrea, denunciò il complotto contro la sua gente e Haman finì appiccato allo stesso patibolo che aveva preparato per Mordekhai. La regina implorò l'imperatore di revocare l'editto di sterminio, e qui arriviamo al punto: perché *ogni decreto emanato in nome del re è sigillato con il suo anello è irrevocabile* (Ester 8,8). Dunque l'editto di Haman, che decretava lo sterminio degli ebrei, non poteva essere revocato. Quale, allora, la soluzione? Un altro editto, un contro-editto, con lo stesso sigillo imperiale, emanato questa volta da Ester e Mordekhai, che concedeva ai figli di Israele di armarsi e difendersi. Così il genocidio fu prevenuto, i figli di Israele fecero strage dei loro nemici con l'appoggio dei satrapi, e tutto, si fa per dire, finì per il meglio.

Ora, è canonico leggere questo apologo anche in metafora e

intravedere nella figura del re un'allusione al Santo Benedetto. In questa dimensione, il senso degli editti irrevocabili e contrastanti trascende gli usi e i costumi della Persia antica per diventare figura del funzionamento del mondo. Nessuno dei due editti è emesso direttamente dal re, ma l'uno da Haman, l'altro da Ester e Mordekhai. Né l'autorità di ciascun editto dipende dalla rispettiva qualità di bene o di male, ma solo dal fatto di avere il sigillo dell'autorità suprema. Il fatto che un decreto sia dettato dall'odio arbitrario di Haman, e l'altro dalla necessità di sopravvivere diventa secondario rispetto alla pari irrevocabilità dell'uno e dell'altro. Essi sono stati chiamati all'esistenza dal sigillo imperiale e perciò sussistono necessariamente, al pari della maledizione e della benedizione di Dt 28, entrambe clausole irrevocabili della *Berit*; o del bene e del male, entrambi immanenti all'universo, là dove è detto: *Guarda, io pongo oggi davanti a voi la vita e il bene e la morte e il male ... Io chiamo oggi in testimonio di contro a voi il cielo e la terra; Io pongo davanti a te la vita e la morte, la benedizione e la maledizione; scegli dunque la vita. (Dt 30,15-19)*. Il bene e il male coesistono necessariamente, rappresentano la dinamica dell'universo e della storia. Ciò che decide non è l'eliminazione di uno dei due elementi, bensì il loro contrasto, il prevalere dell'uno sull'altro. Consideri il lettore il sapiente realismo insito nella logica dei «due editti irrevocabili e contrastanti»: è una critica ad ogni ideologia utopica che voglia estirpare radicalmente il male, l'utopia di un «bene» totalitario e definitivo, che ha prodotto i mali peggiori e ha ispirato e continua a ispirare gli integralismi ideologici e religiosi più sanguinari, oppressivi e corrotti, per il fatto stesso di voler sopprimere la dialettica fondamentale del mondo.

Torniamo al nostro racconto. Rabbi Yehoshua aveva applicato la logica del «decreto contro decreto», contrapponendo al decreto col sigillo del Cielo un altro decreto con il sigillo del Cielo. Ma questo secondo decreto era una sua interpretazione alquanto forzata di *Deuteronomio*.



Elia ed Eliseo

I miei figli mi hanno sconfitto, i miei figli mi hanno sconfitto! dice il Signore. Lo esclama due volte, tanto è il suo entusiasmo per i figli capaci di tenerGli testa. Ma forse quella ripetizione vuol dire anche altre cose. Nel *Tanakh*, cioè nell'originale ebraico della Bibbia, accade spesso che un versetto si ripeta con piccola variazione, e questo dà solennità e ritmo alla metrica e alla cantillazione. Ma il commento non si appaga né dell'estetica né dei sentimenti: è talmente assetato di senso che non si lascia sfuggire alcuna occasione per cercarlo in più direzioni e in più dimensioni. Così, la ripetizione può essere letta sia come rafforzamento di una stessa idea, sia come un suo sdoppiamento, una ramificazione del senso nelle medesime parole. In *Dt* 16, 20, ad es., dove si parla degli *shoftim*, cioè dei giudici, è detto: *Zedeq zedeq tirdof* («Giustizia giustizia seguirai»). Certo si può intendere la ripetizione come una specie di superlativo, un rafforzamento della parola «giustizia»: «seguirai la vera giustizia, la giustizia autentica», e così via. Ma la ripetizione la si può anche intendere non come insistenza su uno stesso concetto, bensì come un suo sdoppiamento, una sua divaricazione su due versanti diversi del giudizio: quando sarai giudice in una contesa, sii giusto nei confronti sia dell'una sia dell'altra parte.¹

Che cosa potrà voler dire la doppia esclamazione di Dio? Doppia forse perché rivolta a entrambe le parti: a rabbi Eliezer per aver praticamente indotto la *Bat Qol* a sedersi al tavolo della discussione e a sostenere la sua causa; a rabbi Yehoshua per averLo messo in minoranza. In verità, i saggi l'avevano battuto due volte: la prima con «non è in cielo», la seconda con «seguirete la maggioranza».

O forse doppia, perché doppio è il legame della *Berit*: da un lato il Patto lega l'essere umano a Dio, dall'altro lega Dio all'essere umano. Vincola l'Uno all'altro, riduce le rispettive autonomie. Ora,

Eliezer, convocando la voce dal Cielo, l'aveva di fatto costretta a pronunciarsi, e con ciò aveva ribadito il legame di Dio a Israele; Yehoshùà, al contrario, valendosi dei versetti della Torà, aveva ribadito il legame di Israele all'eredità di Dio, ma nello stesso tempo, respingendo la voce del Cielo, aveva restituito al Santo Benedetto uno spazio di libertà. (C'è un *midràsh* in proposito, che riportiamo subito sotto). Dunque, nella sua doppia sconfitta il Santo Benedetto vedeva a un tempo ribadito il legame del Patto e riaffermata la rispettiva libertà, propria e dell'essere umano.

Nel passo che segue, vediamo appunto come la *Berit*, il Patto, sia un vincolo di Dio di cui Dio si lamenta; un vincolo da cui tal Rabba bar bar Chana si rifiuta di liberarlo per un fraintendimento: crede che si tratti del Patto con Noè, di non mandare più il Diluvio (meglio non liberare Dio da quel vincolo!), mentre si tratta di un altro impegno, quello di imporre l'esilio ai figli di Israele, impegno da cui Dio avrebbe voluto essere liberato. Per un errore di interpretazione, Rabba bar bar Chana ha perduto un'occasione:

Rabba bar bar Chana raccontò: ho sentito una voce che si lamentava: povero Me che ho fatto un giuramento. E adesso che l'ho fatto, chi me ne libererà? Quando fui davanti ai rabbini, mi dissero: ogni Abba è un somaro e ogni Bar bar Chana è un cretino. Dovevi dire Mufar Lakh, la formula per annullare un giuramento. Ma Rabba bar bar Chana aveva pensato che si trattasse del giuramento sul Diluvio (con il quale il Santo Benedetto si era impegnato a non ripetere la distruzione del mondo). E i rabbini? (Baba Batrà 74a).²

Oppure la doppia esclamazione di Dio alludeva a un doppio esito della vicenda: da un lato sì, avete vinto; dall'altro, proprio perché avete vinto, d'ora in poi sarà problema vostro trovar le soluzioni. Così, anche Giacobbe aveva vinto l'angelo nella notte sul fiume Yabbok, e ne era uscito insieme benedetto e azzoppato, eletto e menomato (*Gn* 32,23-32).

Il Nome, le quattro lettere del Nome divino, si compongono in due sillabe: *Ya*, che è un grido di gioia, e *Veh*, che è un grido di dolore. È una dualità in cui si esprime la dinamica interna al Dio unico, e la dinamica del rapporto tra la creatura e il Creatore: il bene e il male, la benedizione e la maledizione. Come è detto: *Io sono Colui che fa la pace (shalom) e crea il male (ha'ra')* (*Isaia* 45,7).

Nitzchuni banai, dice il Signore, «I miei figli mi hanno sconfitto». Ma anche *nitzchuni* ha un doppio significato. Si rifà alla radice *nun*, *tzadi*, *chet* che porta sia il significato di «sconfiggere» sia quello di «eternare».³ Dunque, il Santo ha sorriso e ha detto:

I miei figli mi hanno reso eterno

In questa nuova lettura, il sorriso di Dio risulta meno enigmatico: logica la soddisfazione per essere stato eternato, o riconosciuto eterno. L'enigma si sposta su un altro punto: in che senso il Santo sarebbe stato eternato dal rifiuto di dare ascolto alla sua Voce? Forse perché proprio quel rifiuto L'aveva preservato dalla contingenza e dalla attualità, rendendogli la dimensione fuori dal tempo che Gli è propria; o, al contrario, forse perché era stato trascinato in quella controversia, anello della catena infinita di interpretazioni che rendono viva la Torà di generazione in generazione, fonte inesauribile di rivelazioni. Perché *l'una e l'altra sono parole del Dio vivente*, quella di Eliezer e quella di Yehoshua, l'uno per ora sconfitto, l'altro per ora vincitore; perché *una disputa fatta in nome del Cielo non ha termine*.

Perché infine è Dio stesso ad amare la disputa: *Su, venite e discutiamo insieme, dice il Signore (Isaia 1,18)*.

Con il sorriso di Dio si chiude la prima parte del racconto. Ora comincia la caduta.

¹ Vedi allegato 5, «Ripetizioni».

² «Ma talvolta l'uomo passa a lato del richiamo divino senza sentirlo; peggio: ingannandosi sul suo significato. Rabba bar bar Chana, il pittoresco avventuriero del Talmud, è l'eroe di tale fatale equivoco. Al Sinai, sente la voce divina lamentarsi: "Ah! Chi mi libererà dal mio giuramento?", e va a raccontare la cosa ai suoi colleghi. "Disgraziato imbecille!" essi esclamano. "Perché non hai gridato: Sei sciolto dal tuo giuramento! Non sai che il giuramento può essere sciolto soltanto da altri, e che in questo caso Dio aspettava da te, uomo, che lo sciogliessi da esso?". "Certo," risponde Rabba bar bar Chana "lo so benissimo. Ma di quale voto divino si trattava?". "Di quello per il quale Dio si è impegnato a lasciare Israele nell'Esilio. È di questo voto che Dio vuol essere sciolto". "Ed io credevo che si trattasse del giuramento del Diluvio, che Dio ha giurato di non mandare più, quale che sia il peccato degli uomini. E voi avreste voluto che sciogliessi Dio da quel giuramento?!" (Baba Batrà 74a).

«Così, Dio e l'uomo si chiamano, ma spesso né l'uno né l'altro comprendono il messaggio, e, anche quando lo comprendono, s'ingannano sulla sua portata. Come uscire da questo vicolo cieco? Come superare la perplessità? Penetrandovi più intensamente; accettando l'avventurosa indecisione, la sfida» (in A. Neher, *Il pozzo dell'esilio*, cit., pp. 141-142).

³ Lo stesso verbo *nizkhà* è già comparso nel nostro racconto, nel punto in cui rabbi Yehoshua dice ai muri che stanno per crollare: «... quando i maestri si sconfiggono l'un l'altro...» (TB Baba Metzià 59b). Si sconfiggono reciprocamente, ma anche, reciprocamente, si rendono eterni. Infatti ancora adesso ne parliamo, tanto dei vincitori quanto dei vinti.

Quello stesso giorno portarono tutte le cose che rabbi Eliezer aveva dichiarate pure e le bruciarono.

Per i saggi erano invece impure, e tolsero l'impurità con il fuoco. Avevano vinto e vollero stravincere.¹ Eppure la *Bat Qol* aveva sentenziato dal cielo che era l'opinione di rabbi Eliezer a stabilire la Norma su ogni argomento. Dunque i saggi, distruggendo quelle cose nel fuoco, rinnegavano la Norma. Perché la norma di Eliezer era appunto la Norma, era troppo vicina al divino, e quanto più una cosa è prossima al divino, tanto più è suscettibile di diventare un idolo. Con che cosa possiamo confrontare questo? Con la rottura delle *Lukhot*, delle Tavole della Legge, quando Mosè scese dal monte Sinai (*Es* 32,15-19). Facciamo una digressione e vediamo come andarono le cose.

Mosè, dunque, scende dal monte. Ha in mano le Tavole scritte dal dito di Dio e vede che il popolo danza intorno al Vitello d'oro. Mosè getta le Tavole e le spezza. Certo per l'ira. Ma i commenti dei maestri non si fermano a questo gesto di impulso, e ce ne danno altre interpretazioni, tra cui queste.²

A. Mosè vide il Vitello d'oro e considerò che i figli di Israele si sviavano facilmente, e se avessero accolto le Tavole scritte da Dio in persona per poi disattenderle la loro trasgressione sarebbe stata ancora più grave che se non avessero siglato alcun patto. Avrebbero profanato direttamente un atto divino. Mosè spezzò allora le Tavole per preservare il popolo da una trasgressione ancora peggiore dell'adorazione del Vitello.

B. Mosè spezzò le Tavole per preservare la Parola di Dio dal diventare oggetto di idolatria: perché se il popolo adorava una statua, opera d'uomo, a maggior ragione avrebbe adorato come un idolo, pietrificate come un idolo, le Parole viventi del Dio vivente.

È la vulnerabilità del divino quando si rifrange nel mondo.

Dunque, Mosè spezzò le Tavole a protezione degli esseri umani, e le spezzò a protezione della Parola divina.³

Alla luce di queste interpretazioni, potremmo accreditare ai saggi qualcosa di meglio che non la semplice prepotenza dei vincitori. Potremmo intendere che si erano opposti alla norma di Eliezer per proteggere la comunità. La quale, nel caso avesse trasgredito una disposizione sancita dal Cielo, sarebbe incorsa in una colpa assai più grave che trasgredendo una decisione umana.

Poi votarono e decisero la sua (di Eliezer) radiazione. Dissero: Chi andrà a dirglielo? Rispose rabbi Aqiva: Andrò io, perché non vada da lui una persona inadeguata e per colpa sua l'intero mondo vada distrutto.

Sono coscienti della gravità della loro decisione, conoscono la potenza di rabbi Eliezer e ne temono l'ira distruttiva.

Oppure temono che la gravità della loro decisione e il comunicarla senza riguardo possa distruggere rabbi Eliezer, e [...] chiunque distrugge un'anima è considerato dalla Torà come se avesse distrutto un mondo intero [...]⁴.

Che cosa fece rabbi Aqiva? Si avvolse in abiti neri e si vestì con vesti nere. Si sedette davanti a lui alla distanza di quattro cubiti.

All'inizio rabbi Aqiva non dice nulla, cautamente lascia che parlino i suoi vestiti a lutto e la distanza. Quattro cubiti sono la distanza di un corpo disteso (per morte? per afflizione?).⁵ Lascia che sia rabbi Eliezer a cominciare a parlare:

Rabbi Eliezer gli disse: rabbi Aqiva, in che cosa è diverso questo giorno dagli altri giorni? Gli rispose: Maestro, mi sembra che gli amici si stiano allontanando da te. Egli comprese. Si strappò le vesti, si tolse i calzari, si alzò dal suo posto, si sedette per terra e pianse.

Rabbi Eliezer è un grande, e non bisogna credere che il suo dolore sia dovuto solo al suo amor proprio ferito. Piange per sé e per Israele, perché pensa che la decisione dei saggi sia una trasgressione dalle conseguenze nefaste. Infatti:

In quel giorno il mondo intero fu colpito per la terza parte del prodotto di olive, per la terza parte del prodotto di grano, per la terza parte del prodotto di orzo, e c'è chi dice che si guastò anche l'impasto

della massaia. Si insegna che in quel giorno il mondo fu raggiunto dal furore. Ovunque rabbi Eliezer posasse gli occhi scoppiava un incendio.

Sta succedendo qualcosa di simile alle maledizioni annunciate in Dt 28,15-18: *Se tu non ubbidirai alla voce del Signore Iddio tuo... sarai maledetto nelle città e maledetto nei campi, maledetto sarà il tuo paniere e la tua madia, maledetto il frutto del tuo ventre e il frutto della tua terra...* Il nostro narratore, con quel suo ammiccare arguto che già conosciamo, rincalza il riferimento al passo biblico, o ad altri simili (ad es. Dt 11,13-17), aggiungendo ai «fatti» una «testimonianza» che insinua il dubbio, che rende il tutto ipotetico: «e c'è chi dice che si guastò anche l'impasto della massaia», come è detto: «maledetto sarà il tuo paniere e la tua madia».



Rabbi Agiba di fronte a Eliezer

Che cosa dunque dobbiamo dedurne? Che la delibera dei saggi era stata effettivamente una trasgressione. Almeno per un terzo. E l'afflizione di Eliezer agiva sul mondo perché la Norma era dalla parte di Eliezer e il mondo, almeno per un terzo, rispecchiava Eliezer. E gli altri due terzi? Stavano a significare che per due terzi la delibera dei saggi era giusta, che il modo nuovo di intendere la Torà era necessario, ma aveva un prezzo da pagare, era come le doglie di un parto.

Lo stesso rabban Gamliel fu colpito. Si trovava su una nave quando lo sorprese la tempesta. Stava per affondare e pensò che ciò

fosse a cagione di ciò che era accaduto a rabbi Eliezer figlio di Hyrkanos. Si levò e disse: Padrone del mondo, Tu sai che non ho agito per amore mio o di mio padre, ma solo in tuo onore, affinché non aumentassero le dispute in Israele. E il mare si calmò.

Rashi spiega che, in qualità di presidente (Nasì) della Corte rabbinica, rabban Gamliel aveva autorizzato la radiazione di Eliezer per «scoraggiare altri a contestare continuamente le decisioni della maggioranza». Rashi difende una forma estrema di autorità rabbinica («Anche quando i rabbini dicessero che destra è sinistra e sinistra è destra devi obbedire loro»),⁶ perché altrimenti tutto il sistema di disputa per arrivare ad una risoluzione si disfarebbe.



Orunque Eliezer posasse gli occhi...

In altre parole, senza il principio della «res judicata» che legittima anche soluzioni o sentenze sbagliate, le controversie in una comunità non avrebbero mai fine. Se risolve una disputa, una decisione sbagliata può essere meglio che nessuna soluzione, e un dissidente che, come Eliezer, si rifiutasse di rinunciare al suo dissenso minaccerebbe l'esistenza stessa dell'istituzione rabbinica e la coesione sociale. D'altra parte, le decisioni della Corte sono di regola ben ponderate, e l'utilità complessiva del sistema ne compenserebbe gli errori occasionali.

Ma quando nella tempesta rabban Gamliel invoca clemenza al Cielo e a propria giustificazione afferma di aver agito per la pace della collettività non si riferisce solo a questi motivi procedurali e

istituzionali. Si riferisce anche all'argomento specifico di quella disputa: la dichiarazione di purità o di impurità del forno di Akhnai. In che senso la purità o l'impurità di un forno poteva avere a che fare con la pace sociale? Qui si affaccia un'ulteriore interpretazione di quella disputa, per spiegare la quale ci sembra opportuna la digressione che segue.

¹ Vedi allegato 6, «Torti fatti e torti subiti».

² Interpretazioni proposte nel XX sec. da rabbi Meir Simcha HaKohen di Dvinsk nel suo commento al *Meshech Chokhmà*. Ringraziamo dell'indicazione rav Gianfranco Di Segni.

³ S. Levi Della Torre, *Zone di turbolenza*, cit., pp. 22-23; su un'immagine forgiata per comando divino e poi trasfigurata in idolo (il Serpente di Bronzo in Nm 21,4-8, distrutto dal re Ezechia perché divenuto oggetto di culto col nome di *Nekhustan*, in *II Re* 18,4), *ibidem*, p. 50.

⁴ Mishnà Sanhedrin 37a

⁵ In Gn 28,13 il Signore dice a Giacobbe, che ha la visione della scala tra terra e cielo: *la terra su cui sei coricato la darò a te* Commenta Rashi: *il Santo, benedetto Egli sia, raccolse sotto di lui tutta la terra di Israele come fosse un appezzamento di quattro cubiti, che corrisponde allo spazio coperto da un uomo disteso*

⁶ In M. Walzer, M. Loberbaum, *JT Horayot* 45d, *The Jewish Political Tradition*, vol. 1, Zohar N. J. Yale University Press, New Haven-London 2000, p. 322, 7.

Leggiamo nella prima *mishnà* di Avot: *Fate una siepe intorno alla Torà*.¹ Che cosa è questa siepe? Si tratta, scrive Maimonide, dei decreti e delle istituzioni che allontanano dalle trasgressioni. Una siepe è ad esempio il divieto rabbinico di mescolare carne e latte in genere come estensione del divieto biblico specifico: *non cuocere un capretto nel latte di sua madre* (Es 23,19; 34,26; Dt 14,21). È un'estensione che cautela da ogni possibile errore. La siepe intorno alla Torà è in genere una dilatazione, un'esagerazione cautelativa di proibizioni originarie. Non è un muro, ma appunto una siepe, qualcosa di vivo, che ha radici e si rinnova. Ma chi per primo ha posto una siepe intorno a un divieto divino? È stata Eva. Il Signore aveva detto ad Adamo di non mangiare dell'albero della conoscenza del bene e del male; ma il serpente aveva rivolto alla donna una domanda insidiosa: forse che Dio vi ha detto di non mangiare il frutto di nessun albero del giardino? Ed Eva aveva risposto che potevano mangiare di qualunque albero, ma solo dell'albero che stava in mezzo al giardino Dio aveva detto: non lo mangiate, anzi non lo toccate, altrimenti morrete (Gn 3,1-3). «Non lo toccate» era un'aggiunta di Eva, un'estensione del divieto divino. Ora, si narra che l'astuto tentatore approfittò dell'eccesso di zelo della donna: con una spinta garbata e noncurante le fece toccare l'albero. Non accadde nulla, ed Eva pensò che se il toccare era innocuo, anche il mangiare non avrebbe avuto conseguenze se non piacevoli, perché aveva osservato che il frutto *era buono a mangiarsi, bello a vedersi, desiderabile per la conoscenza...* (Gn 3,6). Inaugurava così il gusto, l'estetica e il sapere. Dunque, colse il frutto, per sé e per l'uomo.



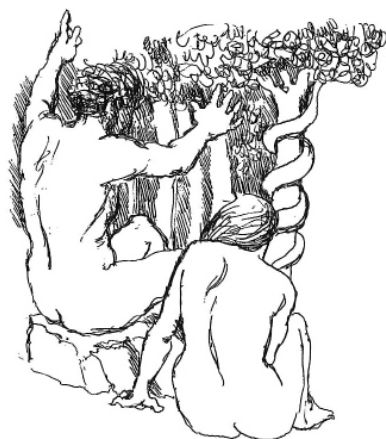
*Orunque potesse gli occhi
scoppiava un incendio*

In verità, qualche sospetto potremmo averlo anche su Adamo. Stando al Testo, è solo a lui che il Signore aveva comunicato il divieto del frutto, e solo da lui, da Adamo, Eva aveva potuto venirlo a sapere. Possiamo supporre che sia stato l'uomo che, nel riferire alla donna ciò che Dio gli aveva detto, abbia voluto aggiungere al divieto del mangiare anche quello del toccare, magari pensando paternalisticamente che estendere il divieto avrebbe maggiormente protetto la donna dalla tentazione.

Comunque, la tradizione rabbinica accusa Eva di aver deformato il comando divino, estendendolo. Eppure la stessa tradizione rabbinica ha finito per seguire proprio la via di Eva (o di Adamo), coltivando intorno alla Torà una siepe sempre più fitta di divieti «in estensione» a scopo protettivo. Col rischio però che la siepe diventi tanto imponente da sostituirsi alla Torà, o da nascondere e relegarla nel suo folto come la bella addormentata nel bosco. E se nel succedersi delle generazioni la siepe stessa acquisisce il valore di Torà (*Torà she-be-'al pe*, Torà orale, Torà in quanto tradizione), essa resta il suo guscio protettivo, e può diventare la malattia auto-immune della Torà. È questa la protesta dei profeti, e anche di rabbi Eliezer: le convenzioni e le convenienze umane esiliano la verità. Torniamo dunque alla nostra disputa: qual era la verità? Che il forno di Akhnai non era suscettibile di impurità. Perché la maggioranza rimase ferma sull'interpretazione opposta, che il forno fosse soggetto a impurità? Per un principio di precauzione. L'interpretazione

estensiva del rischio di impurità avrebbe preservato da ogni errore. Eliezer parlava della Torà; gli altri della siepe intorno alla Torà; Eliezer voleva che la verità venisse esposta, gli altri pensavano quanto fosse vulnerabile la verità messa a nudo e quanto fosse a rischio chi vi accedesse senza mediazioni. Come se Eliezer guardasse le cose dal punto di vista del Cielo, gli altri dal punto di vista del mondo. Estesero l'area dell'impurità e l'avvertimento del pericolo per preservare i figli e le figlie di Israele dalla trasgressione.

Per questo rabban Gamliel sul ponte della nave nella tempesta poteva vantare di fronte al Cielo di aver agito per il bene comune, e proprio in onore del Cielo, perché dichiarando impuro anche qualcosa che avrebbe potuto essere puro si era voluto maggiormente garantire che nessun precetto divino, per errore o per dubbio, venisse violato.



*Adamo spiega il divieto
del frutto*

¹ *Massime dei Padri*, Edizione DLI, aprile 1995, p. 10; *Pirké Avot*, a cura di Kravitz L. e Olitzky K.M., UAHC Press, N. Y 1993, pp. 12; *Commentaire du Traité des Pères, Pirké Avot*, cit., p. 43.

E il mare si calmò.

Così la tempesta si era placata. Evidentemente il Signore aveva riconosciuto fondate le giustificazioni di Gamliel: il Santo di Israele è un Dio che ascolta. Ma Dio non conosceva già quelle ragioni, doveva proprio farsele spiegare? C'è qualcosa che il Signore non sappia e che debba imparare? Un problema del genere si era già presentato al Sinai, quando i figli di Israele avevano adorato il Vitello d'oro. Leggiamo in *Es* 32,9-14 che allora Dio si era adirato e aveva dichiarato a Mosè l'intenzione di distruggere il popolo e di ricominciare daccapo tutta la storia; e Mosè Gli aveva fatto notare che gli Egiziani avrebbero detto che il Santo aveva fatto uscire i figli di Israele dalla schiavitù solo per farli morire sui monti, e infine Gli aveva chiesto di pentirsi del male che aveva pensato di fare al suo popolo. E Dio si era pentito; aveva imparato qualcosa da Mosè e aveva cambiato parere. Fatto paradossale! Potremmo cercare di uscirne considerando che la radice di «pentirsi», o «rivedere una propria posizione» (*nun, chet, mem*), porta anche il significato di «consolarsi».¹ Ora, che Dio «si penta» dopo aver ascoltato i rimproveri di Mosè è imbarazzante; che «si consoli» è più tranquillo dal punto di vista teologico, perché toglierebbe Dio dall'incongrua posizione di scolaro per restituirGli quella, scontata, di insegnante maieutico. Che cosa infatti avrebbe «consolato» il Signore di fronte alla crisi del Vitello d'oro? Il fatto che Mosè accettasse la provocazione, rispondesse in quel modo, dimostrasse di saper difendere il suo popolo. Il Signore, insomma, avrebbe messo alla prova Mosè, e Mosè avrebbe retto alla prova.

Qualcosa del genere potremmo pensare sia successo con Gamliel. Non che il Signore non conoscesse in anticipo le sue argomentazioni: aveva messo alla prova Gamliel, e lui aveva saputo difendersi.

Così, dal punto di vista di una teologia per bene, i conti

tornerebbero. Avremmo reso a Dio la sua onniscienza e a noi la soddisfazione di far dire ai testi quello che è educato dire nei confronti di Dio. Ma, a questo punto, dobbiamo confessare che far tornare i conti teologici non è la nostra passione. Il passo di *Baba Metzià* sul forno di Akhnai, come abbiamo visto e vedremo ancor meglio alla fine della storia, è proprio lì per dirci che i conti non tornano, perché tale è la dolorosa dinamica del mondo. Ce lo dicono il Libro di Giobbe e il *Qohelet* (l' *Ecclesiaste*), oltre che, naturalmente, il mondo stesso. Un mondo in cui i conti tornano è quello dell'utopia, utile forse come orizzonte; ma chi credesse di costruirlo o di esserne il rappresentante confonderà i «conti che tornano» con la resa dei conti, cosa che ogni idealismo dittatoriale ha finito per dimostrare. Dunque noi preferiamo attenerci all'interpretazione più diretta, letterale e meno edulcorata del testo: leggeremo allora che Dio effettivamente si pentì al cospetto di Mosè e cambiò parere, che apprese da Gamliel le sue ragioni e placò la tempesta che aveva suscitato contro di lui. Questa lettura lascia intendere che l'essere umano può modificare le intenzioni divine, che non esiste solo un influsso dall'alto al basso, ma anche viceversa, come abbiamo visto in un passo dello *Zohar* già citato: *... perché è dal basso che deve pervenire lo slancio iniziale per muovere la potenza dell'alto. Così per formare la nube il vapore si leva inizialmente dalla terra. E allo stesso modo si leva il fumo del sacrificio creando l'armonia nell'alto e l'unione di tutto. È così che la sfera celeste si completa e diviene perfetta.* ²

Questa idea del doppio influsso, del basso verso l'alto e viceversa, si divarica in due direzioni opposte. Per i credenti sarà conferma dell'efficacia della preghiera che sale al cielo e ne inclina la volontà a nostro vantaggio; per i non credenti sarà conferma del fatto che il cielo subisce il nostro influsso nella misura in cui esso è una nostra proiezione mentale, lo schermo insondabile su cui proiettiamo le figurazioni delle nostre paure, delle nostre speranze, delle ragioni indecifrabili dell'essere.

Torniamo allora al nostro racconto, dove si parla della potenza della preghiera.



Rabban Gamliel nella tempesta

¹ Vedi E. Klein E., *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language*, Macmillan Publishing Company, N. Y., 1987, p. 411.

² *Zohar*, cit., I, 49 b.

Da quel giorno Imma Shalom, moglie di rabbi Eliezer e sorella di raban Gamliel, non permise al marito di cadere sul volto.

Cadere sul volto, cioè prosternarsi fino a terra nascondendo il volto in segno di afflizione e pentimento, era prescritto in antico per il *Tachanùn*,¹ «supplica». È una lamentazione penitenziale a cui si può ricorrere solo nei giorni feriali per non rattristare i giorni solenni e di festa. Ricorda le umiliazioni e le persecuzioni sofferte a causa delle proprie colpe, e vi si recita il versetto: *Sono in grande angoscia. Cadiamo nelle mani del Signore...* (2 Sam 24,14), in cui il re David esprime la sua angoscia: ha ordinato un censimento, trasgredendo il divieto divino di contare i figli di Israele; ora il Signore gli impone di scegliere lui stesso, fra tre possibilità, la punizione che ricadrà sul popolo per sua colpa. Si recita anche il Salmo 25 (18-20) di David:

*... osserva la mia miseria e la mia pena,
perdona tutti i miei peccati,
guarda come son numerosi i miei nemici...
Difendi l'anima mia e salvami,
ch'io non debba arrossire d'aver sperato in Te...*

O, ancora, il Salmo 6 (3-4) di David:

... guariscimi, Signore, che mi tremano le ossa,

*Trema l'anima mia,
E Tu, Signore, fino a quando?...*

Nel *Tachanùn* rabbi Eliezer non avrebbe lamentato soltanto l'umiliazione subita. Il suo animo era grande, non gretto. Al pari di David, la sua sofferenza si estendeva al destino collettivo degli ebrei e dell'ebraismo, poiché la maggioranza dei saggi che ne

erano la guida era stata sorda alla voce del Cielo, aveva preferito l'opportunità politica alla verità, la propria logica a quella oggettiva del puro e dell'impuro, i condizionamenti storici alla trascendenza. Pure, nelle sue lacrime il proprio dolore personale si mescolava a quello per l'ebraismo con particolare potenza emotiva. Se fosse «caduto sul volto», se avesse pregato con quella sua *kavannà*, cioè con quella «intensa devozione» di cui era capace, il suo *Tachanùn* sarebbe stato di un'efficacia pericolosa.²

Era questa la preoccupazione di Imma Shalom, moglie di rabbi Eliezer:

Da quel giorno non permise al marito di cadere sul volto.

Da quale giorno? Dal giorno in cui rabban Gamliel, suo fratello, era incorso nella tempesta di mare. Quello era stato un segno che la situazione era precaria perché la soluzione della controversia era difettosa, recava un'ingiustizia. La sofferenza di rabbi Eliezer lo testimoniava e le sue lacrime avrebbero potuto far precipitare le cose.

Era stato un altro saggio, rabbi Elazar, ad aver detto: *Dalla distruzione del Tempio, le porte della preghiera sono chiuse, perché è scritto: «Anche quando io grido Egli chiude fuori la mia preghiera». Eppure, anche se le porte della preghiera sono chiuse, le porte delle lacrime non lo sono...³*

E rabbi Chisdà aveva detto: *Tutte le porte sono chiuse, eccetto le porte delle ingiustizie, perché è scritto: «Il Signore stava accanto ad un muro di ingiustizie, e nelle sue mani stava il giudizio su di esse».*⁴

Le lacrime di rabbi Eliezer erano potenti come ogni sua manifestazione, ed esigevano ascolto e risarcimento. Pendevano come una minaccia sui responsabili di quel dolore.

Imma Shalom è la protagonista dell'ultima parte del nostro racconto. Discendeva dalla Casa di Hillel, stirpe davidica; era sorella di rabban Gamliel e moglie di rabbi Eliezer, perciò conosceva per esperienza quotidiana la durezza del conflitto dottrinale e la necessità del compromesso e della convivenza. Non a caso era chiamata Imma Shalom, Madre della Pace,⁵ perché era come un ponte gettato tra due epoche, e si proponeva come un tentativo di equilibrio tra passato e presente, e tra correnti in conflitto. Proprio perché donna, non le è richiesto di prendere posizione, di schierarsi con gli uni o con gli altri. Imma Shalom si sente piuttosto in dovere di preservare la famiglia, di conciliare le

parentele. A lei è chiesto di tener casa, non di sceglierla. Il ruolo che ha accettato è quello di preservare, di conciliare: un ruolo di conservazione.

Ma nella riservatezza che la tiene in secondo piano, Imma Shalom incarna un modo di essere donna del tutto diverso da quello delle tentatrici (a cominciare da Eva), grandi protagoniste del cambiamento. Tali sono in particolare le donne che vanno via via costruendo l'asse messianico: le figlie di Lot, che sedussero il padre per concepire da lui, per incesto, la discendenza moabita (*me'āv*, «dal padre»), cioè la stirpe di Rut, bisavola di David; o Tamar, che si travestì da prostituta per unirsi con Yehudà suo suocero, o Rachab, la prostituta di Gerico, che tradì la sua città per favorire la conquista della terra promessa, o appunto Rut, la straniera moabita, che virtuosamente sedusse Boaz, da cui discese Isàì e poi David: a conti fatti, è proprio iniziativa di donne quella che, intessendo virtù e trasgressione, incesto, meretricio e coraggio, ha fatto crescere e germogliare l'albero genealogico di David, cioè la stirpe messianica. Vicenda nella quale la figura maschile appare in vario modo inconsapevole e trasognato oggetto della decisione femminile. Imma Shalom rappresenta invece l'altro lato, la donna che non costruisce il nuovo ma cerca piuttosto di ritardare per preservare. Non è di quelle che forzano le norme creando situazioni inedite; al contrario, per Imma Shalom le norme sono un dato, oggettivo e incontestabile, entro cui destreggiarsi. Non dice chiaramente al marito di non gettarsi sul volto, cerca solo di distoglierlo; non rinfaccia al fratello rabban Gamliel di aver siglato una decisione che ha causato la più profonda sofferenza al marito, cerca solo di lenirne gli effetti. Per la «Madre della Pace», la pace è conservazione di un equilibrio: logico il suo fallimento in un periodo in cui è in gioco non una continuità ma una svolta. O meglio, la figura di Imma Shalom rappresenta il diritto della continuità e degli affetti in una dimensione domestica, diritto continuamente violato quando si tratta di trovare le vie inedite per riprendersi da una catastrofe.

Si parlava di un forno, il forno di Akhnai. C'è un detto popolare che assomiglia la donna a un forno: «ha qualcosa in forno» si dice di una donna incinta. Come un forno è l'utero in gestazione di un figlio; e il forno allude all'alimentazione quotidiana cui presiede la donna. Disputano su un forno, cioè sulla continuità quotidiana della vita, ma in una situazione di rottura della continuità, dopo il disastro religioso e politico della distruzione del Secondo Tempio: che ne è del quotidiano nello stato di eccezione? E se il Tempio era il luogo rispetto a cui si

definivano il puro e l'impuro, il puro in quanto adatto al Tempio, al culto, allo scambio con Dio, e l'impuro in quanto non adatto, come resta o muta la collocazione del puro e dell'impuro quando non c'è più il Tempio? Su questo appunto disputavano, discutendo su un forno.

Ora, rispetto al puro e all'impuro la donna ha una condizione particolare, la *niddà*, l'impurità mestruale e l'impurità del parto. L'uomo è impuro se non ha subito l'effusione di sangue della circoncisione che ha corretto ritualmente la sua natura, la donna è invece impura nella pienezza della sua natura, per l'effusione periodica di sangue. Per sua natura, la donna tramuta in sé il puro nell'impuro, l'impuro nel puro. È in una condizione limite analoga a quella del Tempio, luogo di purificazione e dunque massimamente suscettibile all'impurità.

Quanto alla controversia sul forno, Imma Shalom non si pronuncia sul merito della questione, sul puro o sull'impuro, o sulle fonti dell'autorità, ma introduce nel nostro racconto una nuova dimensione: di come, alla fine, le decisioni dottrinali o politiche entrino nel vissuto personale, incidano concretamente nei rapporti, nei sentimenti, nel destino dei singoli.

Da questo altro punto di vista, Imma Shalom interviene nella vicenda, e cerca l'esile possibilità di evitare la catastrofe personale e familiare. Ma la storia scivola ormai su una china scoscesa e basta un piccolo errore di misura per fallire:

Una volta accadde che (Imma Shalom) si confuse e scambiò un mese mancante per un mese pieno,⁶ e vi è chi dice invece fosse occupata a servire un povero che aveva bussato alla porta, e trovò che il marito era caduto sul volto.

Fu un momento di distrazione, un errore di calcolo. Con il modo sornione che già conosciamo, il narratore ci dà due versioni o «testimonianze», diversissime, del momento in cui Imma Shalom si era distratta, aveva allentato la sua disperata sorveglianza, per poi trovare il marito steso bocconi, intento alla lamentazione del *Tachanùn*. La prima versione dice che confuse un giorno feriale con un capo-mese. Ora, bisogna sapere che a *Rosh Chodesh*, cioè al capo-mese, il *Tachanùn* non è consentito, e Imma Shalom, pensando di essere a *Rosh Chodesh*, credette di poter tirare il fiato e allentò la sorveglianza sul marito, che non vedeva l'ora di cadere sul volto. Ma vi è chi dice che la cosa andò diversamente e che Imma Shalom fu sviata dal buon cuore e dalla sua generosità: mentre sorvegliava il marito, aveva bussato un povero; era andata alla porta per dargli ciò di cui aveva bisogno, e rabbi Eliezer era

già caduto sul volto. Morale: non sempre è bene dare la priorità ai bisogni immediati di un altro rispetto ai compiti che ci si è dati.

Trovò che il marito era caduto sul volto e gli disse: Alzati! Hai ucciso mio fratello. Subito si udì la notizia che rabban Gamliel era stato trovato morto. Le domandò (rabbi Eliezer): Come fai a saperlo?

Il Tachanùn ha avuto il suo esito. Imma Shalom l'ha previsto, lo sa già prima che ne arrivi notizia ed è durissima con il marito, lo accusa di omicidio, quanto meno colposo («Hai ucciso mio fratello»); tanto era preso dai suoi problemi che, con tutta la sua sapienza, non aveva saputo prevedere né prevenire le conseguenze dei suoi atti. In questo non era da meno dei suoi avversari. Ma la domanda di rabbi Eliezer, «Come fai a saperlo?», ci permette di pensare che la sua lamentazione fosse innocente o quanto meno incurante dei suoi esiti, non avesse intenti vendicativi e solo volesse chiedere al Santo, benedetto Egli sia, di alleviare la propria pena, per sé e per Israele. Tanto più che altre volte rabbi Eliezer aveva saputo prevedere esiti mortali, mentre ora se ne stupiva.⁷

Rispose Imma Shalom:

Ho ricevuto questa tradizione: tutte le porte sono chiuse, ad eccezione delle porte dei sentimenti feriti.

Qui c'è un problema. Le lacrime di rabbi Eliezer sembrano avere una conseguenza fatale e univoca: la morte di rabban Gamliel. Come se la preghiera avesse un esito deterministico, senza alternative; come se Dio non potesse fare altro che eseguire la sentenza delle lacrime. Come se, nel mondo di rabbi Eliezer, la *Berit*, il Patto, fosse un impegno così vincolante per Dio da asservirlo, così come il parere di rabbi Eliezer sul forno aveva costretto la *Bat Qol* a scendere nella contesa per dargli ragione. Come se, nel mondo di rabbi Eliezer, la preghiera non fosse che la riscossione di un impegno a cui il Cielo si sarebbe vincolato, senza più libertà. D'altra parte, rabbi Eliezer non aveva nessuna intenzione di far morire rabban Gamliel. In conclusione, né il Cielo né rabbi Eliezer esprimono una libera volontà, ma entrambi sembrano coinvolti in un sistema che agisce meccanicamente: la *Berit* lavora in modo automatico, indipendente dalle intenzioni soggettive. La *Berit* è, nel mondo di rabbi Eliezer, un sistema oggettivo come la verità, a cui né l'uomo né Dio possono sottrarsi. La *Berit* è la norma del mondo e la norma di Dio. Non c'è luogo a dubbio e a interpretazione. Questa è l'essenza del

fondamentalismo.

Confrontiamo questa concezione deterministica della preghiera e della *Berit* con quella che traspare invece nel viaggio per mare di rabban Gamliel. La sentenza del Cielo: Gamliel ha una colpa, perciò dovrà morire nel naufragio. Nella sua invocazione, Gamliel mette in discussione questa sentenza. E il mare si placa. Qui non c'è automatismo, c'è invece un dibattito: una tesi che incolpa Gamliel si confronta con una tesi che lo giustifica. Sono due *interpretazioni* di uno stesso fatto.

La differenza tra la preghiera di Eliezer e quella di Gamliel rispecchia la differenza tra le concezioni in contesa: rabbi Eliezer è l'uomo della verità rivelata, incontrovertibile e oggettiva, gli altri sono gli uomini dell'interpretazione discutibile, non dell'affermazione della verità ma della domanda sulla verità. Ma l'incertezza epistemologica comporta tanto più, a sua compensazione, una certezza normativa, pena la disgregazione sociale. Tale è il pensiero di rabbi Yehoshua e dei saggi che concordano con lui.



Era caduto sul volto

Sui sentimenti feriti si chiude il nostro racconto. Dopo aver mobilitato terra e cielo, si arriva a questa dimensione soggettiva, banco di prova di successi e fallimenti.

Ma tutto questo racconto non è forse la storia di un

fallimento? Eppure ogni posizione, ogni svolta aveva un alto grado di giustificazione, di necessità. Dove gli errori? E gli errori potevano essere evitati?

¹ Vedi allegato 4, «Tachanùn».

² Vedi allegato 4, «Tachanùn».

³ *TB Baba Metzià* 59a.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Shalom* significa «pace» nel senso di «integrità», di sapere assumere le proprie responsabilità, di saper pagare il proprio debito. Vedi E. Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language*, Macmillan, N.Y. 1987, p. 660.

⁶ I mesi del calendario ebraico si basano sul ciclo lunare. Tuttavia, un mese non può avere 29,5 giorni perché la Torà stabilisce che i giorni debbano essere completi ed è quindi necessario che alcuni mesi abbiano 29 giorni e gli altri 30.

⁷ *Rabbi Eliezer aveva un discepolo che una volta aveva pronunciato una decisione legale in sua presenza «Mi domando» commentò rabbi Eliezer a sua moglie Imma Shalom «se questo uomo vivrà fino alla fine dell'anno»; ed effettivamente questi non visse fino alla fine dell'anno «Sei un profeta?» ella gli chiese Egli rispose: «Io non sono un profeta né il figlio di profeta, ma ho questa tradizione: Chiunque pronunci una decisione legale in presenza del suo maestro va incontro alla pena di morte» (Eruvin 63a).*

PARTE SECONDA

Problemi

Amerai la pace e la verità, dice il profeta (Zac 8,19). È un problema! Rabbi Eliezer voleva la verità, gli altri volevano la pace, e non riuscirono affatto a mettersi d'accordo. Non era questione di caratteri e di umori. È nei fatti difficile tenere insieme le due cose. Le persone troppo sincere, che non usano temperare i loro giudizi, possono produrre disagio, inimicizie, conflitti. «Gli uomini non vivrebbero a lungo in società se non si ingannassero l'un l'altro» (La Rochefoucauld): le buone maniere, necessarie a mantenere un clima di convivenza, sono piene di artificio. Scriviamo «distinti saluti» proprio quando i nostri saluti sono i più indistinti, e fortuna che i nostri pensieri più sconvenienti non hanno accesso diretto alla parola e possono restare segreti, talvolta persino a noi stessi. Questo nel quotidiano, e ancor più nella diplomazia che evita la guerra. Nel nostro caso, i saggi avevano come obiettivo la pace, ma fecero guerra a rabbi Eliezer; rabbi Eliezer voleva la verità, ma non prese in considerazione la verità storica e sociale a cui gli altri si riferivano.¹

La tensione tra pace e verità era stata argomento di una delle molte contese tra la Casa di Shammai e la Casa di Hillel. Leggiamo la discussione sulla sposa, in *Ketubbot* 17a:

La sposa è quello che è [bella o brutta che sia], e Bet Hillel dice: «Bella e graziosa sposa!». Bet Shammai disse a Bet Hillel: «Se essa fosse zoppa e cieca, si deve dirle: Bella e graziosa sposa? La Torà non dice forse: Ti allontanerai da ogni menzogna» (Es 23,7)? Disse Bet Hillel a Bet Shammai: «Secondo le vostre parole, se uno ha fatto un cattivo acquisto al mercato deve elogiare ai suoi occhi l'oggetto acquistato oppure deve deprezzarlo? Certamente deve elogiarlo ai suoi occhi. Perciò i saggi dissero: La disposizione dell'uomo deve essere sempre amabile con le persone».

Per la Casa di Shammai la verità è assoluta e deve essere comunque affermata, ma nel caso considerato anche la bellezza risulterebbe assoluta. Eppure – osserva il Maharal di Praga² – sulla terra c'è qualcuno che ha trovato la sposa «bella e graziosa» tanto da volerla sposare. Quindi, secondo la Casa di Hillel, nel cantare le lodi della sposa, nonostante non si creda sia bella, non si sta mentendo. Semplicemente, e senza presunzione, si sta concedendo allo sposo di aver colto nella sposa una bellezza nascosta ai nostri occhi, e le lodi in questo giorno di festa devono rispondere a lei e a lui, e al loro piacere, e non al nostro. Il complimento alla sposa non è falsità, ma «semplicemente un tentativo, in un giorno unico e particolare, di vedere le cose dal punto di vista di un altro».³ Elie Wiesel vede in questo passo la compassione della Casa di Hillel contro il rigorismo della Casa Shammai: «Certo, Shammai è dalla parte della verità – della verità assoluta e crudele –, ma Hillel è dalla parte di una povera figlia che non è né bella né graziosa, e che lo sa, e che ha bisogno, soprattutto nel giorno del suo matrimonio, di essere rassicurata, adulata e consolata. Shammai difende l'assoluto, e noi gli siamo riconoscenti, ma Hillel difende degli esseri umani disarmati, e noi gli siamo ancora più riconoscenti. [...] Perché, infine, è questa l'essenza del pensiero talmudico: abbiamo bisogno di Shammai e di Hillel: si deve ammirare Shammai e amare Hillel».⁴ Perché *elu ve-elù divré Elohim chaim*, l'una e l'altra, nel loro insieme, sono parole del Dio vivente. Come la luce pura si divide in molti colori attraverso un prisma, così la Torà, quando viene a contatto con l'esistenza materiale, si rifrange in diverse prospettive. Il medesimo principio può motivare conclusioni divergenti.⁵

C'è un *midràsh* (*Bereshit Rabbà* 8,5), a cui abbiamo già fatto riferimento e che qui riportiamo di nuovo e per intero, perché lo consideriamo da un altro punto di vista:

Disse rabbi Shim'on: Quando il Santo, benedetto Egli sia, si accinse a creare l'Adàm, gli angeli del servizio divino si divisero in gruppi e schiere. Alcuni dicevano: Si crei; altri dicevano: Non si crei. Come sta scritto: «La misericordia e la verità si incontrarono, la carità e la pace si baciaron» (Salmi 85,11). La misericordia diceva: Si crei, perché sarà misericordioso; la verità diceva: Non si crei, perché sarà tutto falsità; la carità diceva: Si crei, perché è destinato a fare opere di bene; la pace diceva: Non si crei, perché sarà tutto liti. Allora che cosa fece il Santo, benedetto Egli sia? Prese la verità e la gettò a terra. Dissero gli angeli del servizio divino: Ma Tu disprezzi il tuo sigillo.⁶ Risorga la verità dalla terra, come è detto: «dalla terra germogli la

verità» (Salmi 85,12). Dissero i nostri maestri a nome di rabbi Chaninà, rabbi Chidi, rabbi Pinchas e rabbi Chilqyà a nome di rabbi Shim'on: «E Iddio vide tutto quello che aveva fatto, ed ecco, era molto buono» (Gn 1,31), ecco, molto buono è l'Adàm Rabbi Chunnà l'anziano, di Sefforis, disse: Mentre gli angeli erano occupati a contendere tra loro, il Santo, benedetto Egli sia, lo creò, e disse loro: A che discutete? L'Adàm è già creato.

In questo passo, la Verità e la Pace sono d'accordo: l'Adàm non deve essere creato! Perché capace di menzogna, dice la Verità; perché facile alla lite, dice la Pace.⁷ Entrambe, la Pace e la Verità, avevano le loro ragioni ed avevano la stessa opinione. Ma perché allora il Santo, benedetto Egli sia, le aveva separate, aveva preso solo la Verità e l'aveva scagliata a terra, affinché dalla terra rigermogliasse? Forse perché la verità assoluta non è accessibile all'essere umano, e ad esso compete intravederla per indizi, ricercarla risalendo dal creato (*dalla terra*) al Creatore, ma senza mai giungere a vedere la Sua faccia (Es 33,20). E Dio stesso, quando parla agli umani, discende sulla terra, sul Sinai, monte non eccelso, bensì umile tra i monti. È come dice *Qohelet* (3,11): *Egli ha fatto bello il tutto, momento per momento, e ha messo persino il mondo [l'eternità] nel cuore degli esseri umani, ma senza che essi possano afferrare da capo a fondo la sua opera.*

E la pace? Per essa è persino lecito prevaricare la verità, come vedremo nel capitolo seguente, nel dialogo tra rabbi Chai e il re Menashé (Manasse). Per adesso soffermiamoci sul nostro *midràsh*, che parla della creazione dell'essere umano, o più precisamente della sua natura. Gli angeli si dividono tra due pareri: sia creato, non sia creato. A prima vista sembrerebbe che l'Altissimo li lasci dire, o che alla fine dia retta solo a quelli che sono favorevoli. Succede invece il contrario: l'Altissimo ascolta attentamente questa rissa celestiale, e che cosa ne deduce? Che hanno ragione sia i pro sia i contro: gli uni definivano le virtù, gli altri i difetti, e ne veniva fuori la fisionomia di un essere capace di bene e di male, dunque capace di scelte, dunque dotato di libero arbitrio. Mica come gli angeli, nunzi od esecutori di scelte non proprie, ciascuno investito di una propria funzione unilaterale. Preclusi al libero arbitrio, vincolati al principio aristotelico di non contraddizione, ciascun angelo riusciva a vedere solo la parte più affine a sé del progetto divino, non il suo insieme. E però l'insieme era la risultante di quel coro di voci parziali e contrastanti. L'uno e l'altro parere erano parola del Dio vivente, ma soltanto nella loro reciproca integrazione. Con scarsa fantasia, gli angeli concepivano l'Adàm come qualcosa di simile a loro, un essere univoco, o buono

o cattivo. Ma, a differenza degli angeli, l'essere umano avrebbe dovuto essere a immagine e somiglianza di Dio, capace di dire *anokhì*, «io», e *hinnéni*, «eccomi»; cioè un soggetto libero e capace di relazione («eccomi»), perennemente al bivio tra bene e male, tra benedizione e maledizione. Così Dio ascoltò gli angeli e vide nella loro discordia delinearsi perfettamente la figura ambivalente della specie umana.

La chiave del nostro *midràsh* sta dove leggiamo: *Dissero i nostri maestri a nome di rabbi Chanina, rabbi Chidi ecc.: «E Iddio vide tutto quello che aveva fatto, ed ecco era molto buono» (Gn 1,31).* Ora, secondo la *Genesi*, alla fine di ciascun giorno della creazione del mondo (tranne uno), Dio vide che quel che aveva fatto era *tov*, «buono»; solo per il sesto giorno, in cui era stato creato l'Adàm, vide che era *tov meod*, «molto buono». Ma tra «buono» e «molto buono» non c'era una differenza di quantità bensì di qualità: *Disse Nachman a nome di rabbi Shmuel: «Ed ecco, era molto buono» si riferisce all'inclinazione al bene; «Ed ecco, era molto buono» si riferisce all'inclinazione al male. Ma può l'inclinazione al male essere «molto buona»? Sarebbe sorprendente! Eppure senza l'inclinazione al male nessuno avrebbe costruito una casa, si sarebbe sposato e allevato figli; e disse Salomone (Qohelet 4,4): E ancora, ho considerato come ogni sforzo e impresa ben riuscita è oggetto di rivalità e di competizione col prossimo (Bereshit Rabbà 9,7-8).*⁸

Dunque, «molto buono» è l'essere umano, proprio in quanto capace di bene e di male. Il coro angelico ne aveva annoverato i caratteri contrastanti, e l'Altissimo così lo voleva e così l'aveva creato.⁹

Forse allora potremmo dire che l'essere umano vive del compromesso tra la sua inclinazione al bene e la sua inclinazione al male, che il suo *shalom* (la sua «integrità» e quindi la sua «pace») è un compromesso tra lato positivo e lato negativo. Dice infatti *Qohelet* (7,16-17):

Non essere troppo giusto, né saggio oltre misura; perché vuoi torturarti?

Non essere troppo malvagio, né insensato; perché vuoi finirti anzi tempo?

Ora, tutte le precedenti divagazioni, e quelle che seguiranno, vogliono essere a margine del racconto sul forno di Akhnai. E a questo punto potremmo trarre la seguente morale: i nostri contendenti non seppero cercare un compromesso. Rabbi Eliezer voleva la dittatura della verità, gli altri la dittatura della

maggioranza. Al pari degli angeli rissosi del *midràsh*, furono unilaterali, furono intransigenti ma non furono «integri», umani. Furono «angelici» e non umani. Non seppero perseguire lo *shalom*.

C'era un'alternativa? Rispose rabbi Eleazar ben Azaryà a uno studente che lo interrogava su questo genere di problemi: «Fatti un cuore con molte stanze» (*Toseftà*, *Sotà* 7,12).

¹ Ero persuaso che la verità non fosse di questo mondo fino al giorno in cui uno dei maestri (si chiamava rav Tabut o rav Tabyume) mi disse che, per tutto l'oro del mondo, non avrebbe proferito la minima menzogna. Un giorno si era recato in una città il cui nome era Verità. Lì mai nessuno moriva. Prese moglie ed ebbe due figli. Un giorno, mentre sua moglie si stava acconciando il capo, una vicina bussò alla porta. Credendo che non fosse decente aprire, rispose che sua moglie non c'era. Subito dopo, i suoi due figli morirono. Gli abitanti della città vennero a trovarlo e gli domandarono: Che succede? Egli raccontò loro la storia. Gli dissero allora: Ti preghiamo, lascia questa città e non portare la morte fra queste persone (*Sanhedrin* 97a).

² Cfr. A. Neher, *Il pozzo dell'esilio*, cit., pp. 157-158.

³ Rav Moshe Taragin, *Sheker and Darkhei Shalom*, www.haretzion.org/mtaragin.htm, 26/01/2008.

⁴ Elie Wiesel, *Celebrazione talmudica*, Lulav, Milano, 2002, p. 44.

⁵ Vedi allegato 8, «Le due verità».

⁶ Disse rabbi Chaninà: il sigillo del Santo, benedetto Egli sia, è la verità (*emet*) (*Shabbat* 55a).

⁷ E la donna? Eva aveva cominciato con una menzogna, quando aveva detto al Serpente che l'unico divieto di Dio («non mangerete...») era doppio: «non mangerete e non toccherete» dell'albero della conoscenza; ed era *kenegdò*, «di contro a lui» (*Gen* 2,20), costitutivamente di fronte all'uomo.

⁸ Le stesse parole vengono declinate ora secondo l'inclinazione al bene, ora secondo l'inclinazione al male. Questo per più volte nel cap. 9 del *Midrash Rabbà* sulla *Genesi*.

⁹ «... *meod* («molto») si identifica in *Adàm* («l'essere umano») poiché le lettere sono le stesse» (*Bereshit Rabbà* 9,12).

Verità e giustizia di pace giudicate nelle vostre città (Zac 8,16). Giustizia di pace? Si spiega come segue: E non succeda che dove ci sia giustizia non ci sia pace e dove ci sia pace non ci sia giustizia. Ma qual è la giustizia nella quale vi è pace? Diremo: il compromesso. [...]«E David esercitava la giustizia e la clemenza» (2 Sam 8,15): spesso dove c'è giustizia non c'è clemenza, e dove c'è clemenza non c'è giustizia. Quando si riesce a fare giustizia con clemenza? Diremo, con il compromesso (bitzu'a) (Sanhedrin 6b).

La pace resta un elemento difficile da combinare con la verità o la giustizia. Di solito, chi vuole giustizia è in guerra con gli ingiusti, e viceversa; e chi crede di avere la verità è in guerra con chi pensa sia in errore. È difficile combinare pace, verità e giustizia in un unico momento; e i nostri maestri in lite sul forno di Akhnai non ci riuscirono; piuttosto ci si trova a inseguire la precaria armonia tra pace, verità e giustizia lungo una linea spezzata, a zig zag tra tempi separati, secondo le parole di *Qohelet* 3:

*Per tutto c'è un momento e un tempo per ogni azione sotto il sole.
C'è un tempo per nascere e un tempo per morire.*

...

C'è un tempo per strappare e un tempo per cucire

...

C'è un tempo per amare e un tempo per odiare.

C'è un tempo per la guerra e un tempo per la pace.

Così, potremmo dire, c'è un tempo per la pace e un tempo per la verità; un tempo per la pace e un tempo per la giustizia.

I nostri maestri cercarono di rimediare a qualcosa in un altro momento, ormai al capezzale di rabbi Eliezer morente, come

vedremo in seguito.

Ma la pace è così preziosa che l'Altissimo se l'era tenuta in cielo quando aveva gettato a terra la verità perché l'essere umano la coltivasse. Dice l'Altissimo: ... *Sono Io Colui che produce la pace* (Isaia 45,7). La pace è così importante che in suo nome può persino giustificarsi la contro-verità più aberrante, cioè l'idolatria.

C'è un audace *midràsh* in proposito. È un'apologia di Menashé (Manasse), pessimo tra i re del regno di Giuda. Regnò in Gerusalemme nel settimo secolo, restaurando il culto degli idoli, già estirpato dall'ottimo re Ezechia, di cui era figlio e indegno successore (2 Re 21; 2 Cronache 33). Ora, il *midràsh* ce lo presenta come un grande sapiente di Torà che insegna a rabbi Ashì una regola da lui ignorata circa la benedizione sul pane. Così si racconta:

Un giorno Rav Ashì finì la sua lezione dicendo: «Tre re non hanno posto nel mondo a venire». «Domani» disse Rav Ashì «inizieremo con i nostri colleghi [i tre re che hanno perso il loro posto a causa delle loro azioni malvagie]». Quella notte il re Menashé [uno dei tre re menzionati] venne e gli apparve in sogno. «Ci hai chiamato tuoi colleghi e colleghi di tuo padre. Dimmi dunque [se puoi] da quale parte del pane si deve prendere il pezzo per recitare la berachà ha-motzi [la benedizione sul pane]?». «Non lo so» rispose Rav Ashì. «Non hai imparato questo, eppure ci chiami tuoi colleghi». «Insegnami» implorò Rav Ashì, e domani lo insegnerò a tuo nome durante la lezione». Menashé rispose: «Dalla parte più cotta [dalla crosta]». Rav Ashì gli disse: «Tu che sei così saggio, perché hai adorato gli idoli?». Menashé rispose: «Se tu fossi stato nelle mie condizioni, avresti alzato l'orlo della tua tunica e saresti corso dietro di me!» (Sanhedrin 102b).

Si può intendere che il famigerato re Menashé, il quale appare qui tutt'altro che dimentico della Torà, ed anzi studioso e maestro dell'*Halakhà*, abbia a suo tempo fatto ricorso all'idolatria per venire incontro alle pulsioni idolatriche del popolo e mantenere la pace nel regno. Una contro-verità per favorire la pace. È l'idea machiavellica (alla lettera) della religione «instrumentum regni», la religione come oppio del popolo, sempre attuale modalità del potere. D'altra parte, era qualcosa di molto simile a ciò che aveva fatto Aronne con il Vitello d'oro: aveva offerto ai figli di Israele il culto di una divinità visibile, visto che non reggevano né l'invisibilità del Signore né quella di Mosè salito sul monte Sinai. E, malgrado ciò (o piuttosto proprio per questo), Aronne era stato prescelto come *Kohen Gadol*, come Sommo

Sacerdote, e capostipite dei *kohanim*, della casta sacerdotale, sancendo la funzione politica della religione formale nel costituire l'identità collettiva e la coesione del popolo vagante nel deserto. E il grande re Shlomò (Salomone), il cui nome aveva radice nella parola *shalom*, «pace», che grazie al suo regno pacifico aveva potuto edificare il Primo Tempio di Gerusalemme, come non aveva potuto suo padre David per il sangue da lui versato nelle guerre, Shlomò che era stato sapiente tra i sapienti e a cui sono attribuiti Libri sapienziali della stessa Torà, aveva incluso i culti stranieri delle sue molte mogli nella religione ufficiale di Israele, in funzione della sua diplomazia matrimoniale poligama, inclusiva e tollerante.

Il Tempio di Salomone, ufficio dei sacerdoti, era un monumento alla collaborazione tra regno e sacerdozio, tra politica e religione formale. Erano invece i profeti a svolgere la funzione stonata, lacerante, di critica nei confronti dei poteri costituiti, delle istituzioni, delle abitudini sociali. Ma ormai anche il Secondo Tempio era stato distrutto e con esso il regno, e la casta sacerdotale dei Sadducei aveva perduto la sua funzione. Erano i Farisei ad assumersi la responsabilità di cercare la via per dare agli ebrei nuove forme e prospettive al di là di quel disastro.

Ora, re Menashé compare in sogno a rabbi Ashì per ricordargli che l'autorità dottrina deve fare i conti con la propria responsabilità politica. Gli dice che se la verità delle dottrine, di cui lo stesso re Menashé si rivela maestro, è essenziale, Israele è pur sempre un popolo in carne ed ossa, e (quasi) tutto deve essere fatto per garantirne la pace e la coesione. E sono i rabbini a dover supplire alla scomparsa dei profeti, del regno e del sacerdozio. Le loro controversie e le loro contrastanti interpretazioni saranno l'eco dello spirito critico dei profeti, mentre viceversa la loro decisione unificata nell'*Halakhà*, nella precettistica, sarà l'eco della funzione coesiva del regno e del sacerdozio.

Tale è la situazione in cui si svolge la disputa sulla purezza e l'impurezza del forno di Akhnai. Rabbi Eliezer sembra non saper coniugare la sua intenzione profetica con la sua responsabilità politica; gli altri saggi sembrano non saper coniugare la loro preoccupazione politica con la dimensione profetica delle dottrine.

A proposito di queste drammatiche difficoltà c'è un *midràsh*, che così racconta:

Rabbi Shim'on ben Yochai era stato condannato a morte dai Romani. Andò con suo figlio a nascondersi nella casa di studio, e sua

moglie gli portava il pane e una brocca d'acqua, e così mangiavano. [Tuttavia], quando il decreto contro di lui divenne più severo, egli disse a suo figlio: Le donne hanno un temperamento instabile: ella può essere sottoposta a tortura e smascherarci. Perciò andarono e si nascosero in una grotta. Avvenne un miracolo, e un albero di carrubo ed un ruscello furono creati per loro. Essi si spogliavano e si immergevano fino al collo nella sabbia. Tutto il giorno studiavano; quando era il tempo delle preghiere si vestivano, si coprivano, pregavano e si spogliavano di nuovo perché i loro vestiti non si consumassero. In questo modo rimasero per dodici anni nella grotta. Poi venne Elia [il profeta], si mise davanti alla grotta e gridò: Chi annunzierà al figlio di Yochai che l'imperatore è morto e il suo decreto è stato abrogato? Perciò lasciarono la grotta. Quando videro dei contadini che aravano e seminavano, dissero: Questi uomini trascurano la vita eterna [lo studio della Torà] e si occupano della vita temporale! E ovunque volgessero lo sguardo, subito tutto bruciava. Allora si udì una Voce dal cielo (Bat Qol) che gridò: Siete usciti dalla grotta per distruggere il mio mondo? Ritornate nella vostra grotta! (TB Shabbat 33b).

Qualcosa del genere può essere riferito, con tutto rispetto, a rabbi Eliezer: «Fiat veritas, pereat mundus».

C'è in effetti qualcosa di distruttivo nella pretesa di rabbi Eliezer di proporre la propria interpretazione come l'unica possibile. È una pretesa che distruggerebbe l'idea stessa di interpretazione. Se unica e senza alternative, l'interpretazione di un fatto o di un testo non sarebbe neppure più interpretazione, ma perfetta coincidenza col fatto o col testo. È il paradosso del fondamentalismo, il quale afferma appunto che la propria spiegazione del Testo è l'unica valida, senza varianti e alternative, ed essendo l'unica non può che essere esauriente, e in quanto esauriente il suo senso coincide col senso della Parola divina. Si finisce così nell'idea blasfema che la propria parola equivalga alla Parola divina, che l'una valga l'Altra. Così il Testo può venir sostituito e destituito dall'interpretazione, suo doppio presunto perfetto *ad maiorem gloriam sui*, cioè a maggior gloria di se stessi. Il fondamentalismo è in verità l'idolatria della (propria) interpretazione. È la tentazione del serpente dell'Eden: *Voi sarete come Elohim (Gn 3,5)*.

Il fondamentalista si avvicina al Testo come se fosse direttamente una risposta, ma una risposta che previene le domande, una risposta che ha messo a tacere la stessa domanda da cui è nata.

Il saggio al contrario si avvicina inizialmente al Testo come a un problema. Inizialmente, il versetto non si pone come risposta,

bensi come una domanda che chiede una risposta; e l'interpretazione è in primo luogo un'indagine su quale siano gli interrogativi implicati nel versetto, e solo in secondo luogo è ricerca di una risposta. Una risposta non tanto al versetto quanto ai problemi che esso solleva.

Interpretazioni che si contraddicono e non si escludono

Dal Sinai la Torà fu enunciata nelle «settanta lingue» del mondo. La Torà, dice Rashi, parla il linguaggio umano per essere compresa;¹ e poiché ogni traduzione è anche necessariamente un'interpretazione, ne deduciamo che la Torà stessa è già un'interpretazione, in quanto *traduzione* della Parola divina in linguaggio umano.² Qui sta la dignità e insieme il limite dell'interpretazione: da un lato è lo sforzo di rintracciare la Parola divina che si presuppone trasparire nel Testo; dall'altro è l'impossibilità umana di cogliere quella stessa Parola compiutamente. Per questo le interpretazioni sono molteplici, e per la stessa ragione il Testo si pone come fonte inesauribile di interpretazioni, dato che nessuna di esse può essere del tutto esauriente e definitiva. Ciascuna scava dal Testo solo un aspetto, ed è il loro moltiplicarsi e contendere ad avvicinarci maggiormente ai sensi racchiusi in esso. La controversia non è dunque un accidente, bensì un procedimento necessario.

Si narra in *Baba Metzià* 84a che quando Resh Lakish morì rabbi Yochanàn era molto triste: *Gli allievi si riunirono e designarono rabbi Eleazar Ben Pedat, noto per la precisione delle sue conoscenze, per essere interlocutore privilegiato di rabbi Yochanàn. Ogni volta che rabbi Yochanàn enunciava un parere, rabbi Eleazar Ben Pedat approvava portando riferimenti a sostegno. Rabbi Yochanàn gli disse: Sei tu che sostituisci Resh Lakish? Ma Resh Lakish, quando gli dicevo qualcosa, mi rivolgeva ventiquattro obiezioni, io gli davo ventiquattro risposte, e così lo studio era fecondo e progrediva. E tu mi porti riferimenti per confermare ciò che dico. Ma so bene che ciò che dico è fondato! Rabbi Yochanàn si strappò gli abiti e pianse: Dove sei figlio di Lakish? Dove sei figlio di Lakish? Finì per perdere la ragione e morì.*

Nel ridurre l'interpretazione a un pensiero unico, lo zelante

Eleazar Ben Pedat aveva spento a un tempo la vitalità del commento e quella di rabbi Yochanàn. Aveva negato la dinamica della controversia, il moltiplicarsi dei significati. Viceversa, fu insegnato alla scuola di rabbi Yishmael: «... È come un martello che frantuma la roccia in pezzi» (Ger 23-29). Nello stesso modo in cui si frantuma in molte schegge [la roccia, il martello, o entrambi?], un singolo versetto può avere diversi significati (*Sanhedrin* 34a). Se qui intendiamo che a frantumarsi è la roccia, allora è il Testo a rivelare le sue stratificazioni e diramazioni di senso; se intendiamo – secondo il costruito della frase – che è il martello a frantumarsi, è allora l'interpretazione a diffondersi in più versioni.

Qui ci imbattiamo in una grave difficoltà. Se ogni passo si dirama in più significati, dovremo forse pensare che la Torà sia un testo aperto, un campo sconfinato per il gioco senza limiti dell'interpretazione? Esistono dei criteri esegetici, delle regole che correggano l'arbitrio? A questo problema rabbi Hillel aveva risposto stabilendo sette regole esegetiche.³

Alla domanda su quale rapporto intrattenere con una tradizione così diversificata e solcata da controversie risponde (parzialmente) rabbi Eleazar ben Azarià in *TB Chaghià* 3b:

Ed egli [rabbi Eleazar ben Azarià] prese il testo e considerò: «Le parole dei saggi sono come dei pungoli, e come chiodi ben piantati sono le parole dei maestri delle assemblee; furono date da un solo pastore» (Qohelet 12,11). Perché le parole della Torà [le parole dei maestri sono Torà she be-al pe, «Torà orale»] sono paragonate a un pungolo? Per insegnarti che come un pungolo guida la giovenca lungo il solco per portare vita al mondo, così le parole della Torà guidano dai sentieri della morte ai sentieri della vita coloro che le studiano. Ma [potresti pensare che] come il pungolo può essere mosso o lasciato cadere, così anche le parole della Torà si possono muovere e lasciar cadere. Perciò il testo dice: chiodi [infissi saldamente]. Ma [potresti pensare che] come un chiodo diminuisce [a mano a mano che viene piantato nel legno] e non cresce, anche le parole della Torà diminuiscono via via e non crescono; perciò il testo dice: ben piantati. Come una pianta cresce e aumenta, così le parole della Torà crescono e aumentano.

Fin qui, rabbi Eleazar ben Azarià ci dice due cose. La prima è che le interpretazioni dei maestri sono «pungoli», che cioè non sono rigidamente prescrittive ma, piuttosto, indicative, non ci imprigionano né ci fermano, bensì ci stimolano a procedere, a proseguire il solco che esse hanno già tracciato; non soffocano la nostra vita e il nostro pensiero sotto il peso del passato ma ci

spingono a rinnovare il pensiero e la vita. La seconda cosa che rabbi Eleazar ci dice è che però le interpretazioni dei maestri sono come «chiodi ben piantati», non possiamo prescindere da esse, dobbiamo conoscerle e studiarle; sono la montagna su cui saliamo per vedere più lontano, noi nani sulle spalle di giganti; o meglio, sono la zavorra sempre vivente del nostro pensiero, sono la pianta che continua a crescere anche grazie a noi, se ne moltiplichiamo i rami e le foglie di generazione in generazione.

Poi rabbi Eleazar risponde (parzialmente) alla domanda su come orientarsi di fronte a interpretazioni che si contraddicono reciprocamente:

I maestri delle assemblee: sono i discepoli dei saggi, che siedono in assemblea e studiano la Torà; alcuni dichiarano impuro e altri dichiarano puro, alcuni vietando altri permettendo, alcuni dichiarando non adatto ed altri dichiarando adatto. Se qualcuno dicesse: come potrei imparare la Torà in una tale situazione [in cui le interpretazioni sono contrastanti]? Al che la Scrittura dice: «Tutte furono date da un solo Pastore». Dio le ha date; un capo [Mosè] le ha proclamate dalla bocca del Signore della creazione, benedetto Egli sia. Perché è scritto: «E Dio pronunciò tutte queste parole» (Es 20,1). Fa' dunque delle tue orecchie un serbatoio e acquisisci un cuore a più stanze, per capire le parole di quelli che dichiarano impuro e le parole di quelli che dichiarano puro, le parole di quelli che vietano e le parole di quelli che permettono, le parole di quelli che dichiarano inadatto e le parole di quelli che dichiarano adatto (TB Chaghigà 3b).

È da notare che la domanda a cui qui si risponde non è sul come praticare la Legge. Per qualunque discepolo dei rabbini ciò sarebbe chiaro: dove esista una divergenza circa la pratica corrente dei precetti, si decide secondo la sentenza della maggioranza.⁴ La domanda riguarda invece come sia possibile conoscere il messaggio divino trasmesso dalla Torà attraverso interpretazioni contrastanti. Risponde rabbi Eleazar ben Azarià: benché si contraddicano, tutti i pareri dei saggi sono Torà, tutti erano impliciti e potenziali nel messaggio di Mosè, che a sua volta li aveva ricevuti dal Dio unico. Tutte sono Parole del Dio vivente (*Eruvin* 13b).⁵

Sono, queste, risposte che non eliminano l'inquietudine per il largo spazio che lasciano all'indeterminazione. Un'indeterminazione che però conferisce un grado alto di responsabilità ad ogni singola persona. Ognuno sarà responsabile del proprio pensiero e delle proprie azioni. Per questo, di regola,

ogni interpretazione registrata nei testi reca il nome di chi l'ha enunciata. I detti a cui ci riferiamo non sono anonimi bensì nominativi, non sono ascrivibili genericamente al Talmud, ma a ciascuno dei maestri che in esso si è pronunciato.⁶

¹ Così afferma Rashi a commento a di *Es* 31,17; vedi S. Levi Della Torre, *Mosaico*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1994, p. 173.

² Vedi allegato 9, «Interpretare».

³ Sul monte Sinai Mosè ha ricevuto insieme alla Torà Scritta anche la Torà Orale, ossia le interpretazioni possibili e i metodi interpretativi. Con questo viene riaffermato il duplice volto della rivelazione, eterna e sempre nuova. Nel corso dei secoli, la tradizione ebraica ha raggruppato le regole ermeneutiche in tre principali gruppi: le sette regole di Hillel, le tredici regole di rabbi Yishmael e le trentadue regole di rabbi Eliezer ben Yose haGalili. Cfr. Benedetto Carucci Viterbi, «Le regole ermeneutiche per l'interpretazione del Testo biblico», in *La lettura ebraica delle scritture*, a cura di Sergio J. Sierra, Dehoniane, Bologna, 1999, pp. 75-89.

⁴ Secondo Maimonide, «Se mille profeti della statura di Elia ed Eliseo dovessero dare un'interpretazione di un versetto e milleuno saggi dovessero proporre un'interpretazione diversa, noi seguiremo la maggioranza: la legge concorda con i milleuno saggi e non concorda con i mille profeti» (*Commentary to the Mishnah*, in Jonathan Sacks, *Covenant and Conversation, Thoughts on the Weekly Parsha from the Chief Rabbi, Nitzavim*, www.chief Rabbi.org/thoughts/nitzavim5764, 12/09/2004).

⁵ Vedi allegato 8, «Le due verità».

⁶ *Pirqé Avot* 6,6: *Tu sai infatti che chi riporta una cosa col nome del suo autore è causa di redenzione al mondo; come è stato detto (Ester 2, 22): «E disse Ester al Re, a nome di Mordekhai»*

Ma perché interpretare? Per comprendere e per decidere in conformità. Per comprendere, perché non si è ancora compreso, o non si è finito di comprendere. A partire dal I sec., l'interpretazione diviene una modalità fondamentale dell'ebraismo rabbinico. Ma l'imporsi dell'interpretazione sottintende un dramma: che la comunicazione col divino non sia più intesa come diretta e chiara bensì come mediata e ipotetica; che la Parola rivelata sia, in verità, velata. Se i profeti presumevano di riferire la Parola di Dio, i saggi invece si domandano quale essa sia, implicita com'è nella mutevole combinazione dei versetti, si domandano che cosa quella Parola abbia voluto dire un tempo e che cosa voglia dire ora. Se i profeti presumevano di conoscere la Parola, i saggi invece la cercano nell'azzardo dell'interpretazione e della controversia. Se i profeti presumevano di testimoniare la presenza di Dio, i saggi testimoniano della Sua eredità e tentano di decifrarla in Sua assenza, o meglio nel Suo occultamento. L'interpretazione sconta un occultamento del divino. Il che può essere inteso in due direzioni: un senso intensificato della trascendenza di Dio e della sua inaccessibilità; o un senso doloroso di solitudine laica dell'essere umano.

Dalla proclamazione della verità si passa alla controversia sulla verità. Mentre il tempo dei profeti è quello dell'*affermazione* e della rivelazione, il tempo dell'ebraismo rabbinico è quello della *domanda*, movente dell'interpretazione.¹

L'ebreo come colui che (si) fa domande è ormai uno stereotipo del folklore ebraico. Uno stereotipo che facilmente si compiace del fascino romantico dell'inquietudine esistenziale, ma che è dimentico del dramma storico da cui discende. Il dramma storico è la mutazione dell'ebraismo nella catastrofe del I secolo e l'affermarsi della «domanda e interpretazione» come modalità principale della sapienza religiosa e giuridica ebraica. È ciò di cui

parla la storia del forno di Akhnai.

In verità, la tradizione ebraica più ortodossa, antica e attuale, non interpreta i fatti in questo modo. Dà enfasi alla continuità e allo sviluppo coerente e quasi trionfale piuttosto che alla mutazione e al trauma storico che la produce, come possiamo leggere nel passo seguente e nel suo tono apologetico:

*La libertà intellettuale nell'andare oltre il significato letterale dei testi biblici e nello sviluppare un sistema legale attuabile tramite la ragione e l'applicazione di principi ermeneutici esprime l'autonomia intellettuale dei saggi nel creare e nell'innovare invece che accettare il passato semplicemente e ciecamente. Quando i saggi si sentono sufficientemente fiduciosi per interpretare le implicazioni di quello che hanno ricevuto dai profeti, quando non sono sopraffatti dalla superiorità dei loro maestri e non ripetono semplicemente le loro lezioni testualmente, quando il contenuto della rivelazione si sviluppa in un corpus di leggi e in commentari in perenne espansione, solo allora gli ebrei dell'Alleanza dimostrano la loro maturità e la loro piena partnership con Dio.*²

Quella che qui sembra una marcia trionfale è invece il prodotto dei traumi della storia. Il fatto che la legge si stabilisca con l'approfondimento e lo sviluppo della Torà attraverso il contrapporsi di diverse opinioni non toglie nulla al suo carattere. Tutte le decisioni prese dai saggi hanno lo statuto di rivelazione.

R. Yochanàn disse: Che cosa significa il testo «e l'Eterno mi ha dato le due tavole di pietra scritte dal dito di Dio e su di queste era scritto tutto quello che l'Eterno vi ha detto sulla montagna dal mezzo del fuoco... » (Dt 9,10)? Questo ci insegna che Dio ha rivelato a Mosè le «precisazioni» della Torà, le «precisazioni» degli scribi e quello che gli scribi decreteranno di nuovo nel futuro, per esempio la lettura del rolo della festa di Purim (TB Meghillà 19b).

La rivelazione del Sinai non è quindi considerata come un evento concluso e fissato nel tempo, ma come un processo che continua:

La fonte veritiera dalla quale emanano e a partire dalla quale sono state fissate la legge scritta e la legge orale non s'interrompe, essa scorre in permanenza ... Questa grande voce non si ferma, risuona sempre nella sua eternità. Tutto quello che ci hanno insegnato i profeti e i saggi di tutte le generazioni, tutte le loro novità e i loro decreti li hanno ricevuti da questa voce che non cessa. In essa sono riunite tutte le leggi, decisioni e istruzioni e tutte le novità che appariranno nel

*futuro ... Tutte le novità formulate dai saggi di tutte le generazioni, è dalla voce dal Sinai che le hanno ricevute.*³

Qui però ci troviamo di fronte a un salto: il comprendere non è la stessa cosa del decidere; la decisione non è conseguenza lineare del comprendere. Anzi, si tratta di due processi inversi. Se l'intendimento si dirama in più direzioni, la decisione invece si contrae in una direzione unica; l'uno si diffonde, l'altra si concentra; l'uno segue una logica inclusiva, l'altra una logica esclusiva. Tra conoscenza e decisione il passaggio è difficile, talvolta traumatico. La decisione, lo dice il suo etimo, «taglia», sacrifica in parte la complessità del conoscere e del comprendere; viceversa, la conoscenza respira se si libera in parte dai criteri dell'utile, del da farsi. *Otium* e *negotium*, secondo i latini: l'uno è il momento della riflessione e della conoscenza, l'altro il momento dell'agire. E l'arte è il momento del loro intrecciarsi sorprendente, ad ora incerta. È un'eccezione il filosofo che sia un buon politico, e il politico che sia un buon filosofo. Il politico/filosofo è tanto raro nei fatti quanto diffuso nelle utopie, dalla *Repubblica* di Platone in poi. E quando il sapere si riduce a «pensiero unico» ciò significa che ha prevalso la logica della decisione sulla logica del conoscere, l'ideologia sulla scienza e sulla sapienza.⁴

Ora, abbiamo visto, il profeta non è propriamente un interprete. Nel suo intendimento e nella sua intenzione, egli annuncia direttamente, alla lettera, la Parola e il volere divino. Altri, in seguito, cercheranno di comprendere il suo annuncio interpretando, ma per il profeta la sua parola non interpreta bensì coincide con la Parola di Dio. Così è anche per rabbi Eliezer: la *Bat Qol* conferma dal cielo questa coincidenza. Per rabbi Eliezer non c'è alcuno scarto tra la sua conoscenza e la decisione normativa. Per questo, nel consesso dei saggi, non si cura né di maggioranza né di voti. La verità e la norma non sono un'opinione, sono un dato, non soggetto al potere né al senso comune, né alla maggioranza né alla democrazia.⁵ Chi ha lottato per la verità si è spesso trovato nella solitudine dolorosa di rabbi Eliezer.

Per rabbi Yehoshua e gli altri saggi, invece, è finito il tempo della coincidenza possibile tra Parola divina e parola umana. È il tempo della non coincidenza, cioè dell'interpretazione, dello sforzo non mai definitivo di comprendere, dello scarto tra esegesi *multiple*, a più voci, singole e discordi, e, per altro verso, delle decisioni normative *unificate* a maggioranza. Il principio di maggioranza, necessario a concludere con una decisione univoca,

supplisce al carattere inesorabilmente ipotetico, non conclusivo e non univoco dell'interpretazione.

Ora, tornando alla nostra storia del forno di Akhnai, dobbiamo ricordare che rabbi Eliezer era incorso nell'accusa di *minut*, per sue presunte affinità con il cristianesimo nascente, e forse indizio di una tale affinità lo si può appunto intravedere nella sua fede nelle coincidenze, nell'identificazione tra parola umana e Parola divina, tra volontà divina e decisione umana. Proprio nel tempo in cui nasce l'ebraismo rabbinico traendo dalla catastrofe del mondo ebraico l'indicazione che il tempo delle (presunte) coincidenze è finito, la nuova corrente messianico-cristiana celebra all'opposto l'avvento della coincidenza più inaudita: nel Cristo l'umano e il divino giungono a coincidere. Il Cristo non è un profeta che proclama la Parola divina, è la Parola stessa, il *Logos* incarnato. «Io sono la via, la verità e la vita» dice il Gesù del Vangelo di Giovanni (14,6). Il Cristo non è colui che solo rivela, con atti e parole, «la via, la verità e la vita», tutto ciò è lui stesso; non è il mezzo di un messaggio: in lui, come dice Paolo di Tarso (anticipando McLuhan), il mezzo è il messaggio.

È merito di rabbi Aqiva di aver preteso che il *Shir hashirim*, il «Cantico dei cantici», fosse incluso nel canone biblico: è il dramma poetico e sensuale di una donna e di un uomo che si amano, si desiderano senza riuscire a incontrarsi, un moto perpetuo del desiderio e dell'attesa inappagata; è anche la metafora del rapporto bruciante e sempre differito tra Israele e il suo Dio, di una promessa nuziale reciproca ma irrisolta. E proprio mentre rabbi Aqiva, rabbi Yehoshua e gli altri saggi, in contrasto con rabbi Eliezer, elaborano il dramma di quella amorosa, fuggitiva lontananza di Dio, il cristianesimo nascente annuncia che, al contrario, Dio è caduto tra noi (è la *kénosis*), si è incarnato, ed è così vicino a noi da morirne. Nella catastrofe della caduta di Gerusalemme e del Secondo Tempio, il giudaismo rabbinico nascente e il cristianesimo nascente vedono entrambi uno spartiacque storico e metafisico, ma ne elaborano in senso opposto le conseguenze: l'uno come amaro differimento escatologico, l'altro come compimento trionfale; l'uno si dispone ad una indefinita resistenza, l'altro alla conquista dell'impero.

¹ «Il principio *non è in cielo* costituisce un punto di svolta nella storia della religione di Israele. Molte generazioni erano trascorse dalla cessazione della profezia e molti lamentavano questa cessazione. Ma qual era l'antidoto, la consolazione? Nella polemica intorno al forno di Akhnai nasce l'idea che i saggi sono gli eredi dei profeti e che la voce dei saggi prevale su una voce che echeggia dal cielo. [...] I

saggi furono così audaci da subordinare (anacronisticamente) i profeti ai saggi loro contemporanei, e dissero che questi non avrebbero potuto parlare senza il permesso del Sanhedrin. Ovadià, per esempio, profetizzò solo con il permesso del Sanhedrin. Anche Isaia profetizzò solo con il permesso del Sanhedrin. Anche se loro hanno profetizzato la parola del Santo, benedetto Egli sia, se il Sanhedrin avesse rimosso la propria autorizzazione, non avrebbero avuto il permesso di profetizzare; è per questo motivo che ambedue hanno iniziato con la parola *Hazon* («visione»), che ha un valore numerico pari a 71 – perché ambedue hanno profetizzato con il permesso del Sanhedrin di 71 membri. [...] *Senza i saggi non c'è Torà (Levitico Rabbà 11,7)*». Cfr. A.J. Heschel, *Heavenly Torah*, Continuum, New York 2007, pp. 660-663. Vedi allegato 10, «I saggi prevalgono sui profeti».

² David Hartman, *A Living Covenant*, Jewish Lights Publishing, Woodstock, Vermont, 1997, p. 35.

³ Rabbi Meir Gabbai, *Avodat Hakodesh, helek hataklit*, cap. 23, citato da George Hansel, «La Controverse Talmudique, Décadence ou Progression», conferenza a Villa Gilet, Lione, marzo 2001.

⁴ È forse questa un'obiezione che, col senno di poi, può essere sollevata a proposito della XI tesi su Feuerbach (1843) di Karl Marx: «I filosofi hanno interpretato il mondo in modi diversi; si tratta però di trasformarlo». Ciò ha infatti indotto una indistinzione eccessiva tra decisione e conoscenza, ha trascinato la conoscenza nell'ambito della decisione. Come se la «scienza di base» diventasse tutt'uno con la «scienza applicata». È anche per questa via che il marxismo è declinato da «scienza» a «ideologia».

⁵ Così ad es. Samuele, in *I Samuele* 8. *Vox populi* non è *vox Dei*, è un compromesso.

Abbiamo visto che l'interpretazione è *come un martello che frantuma la roccia*. Dunque, come il martello combatte con la roccia, così anche l'interpretazione combatte con il Testo, può cercare di forzarlo, o di piegarlo ai suoi scopi. Quando rabbi Yehoshua ha esclamato che la Torà non è in cielo, ha in parte forzato il passo di Dn 30 per controbattere alle tesi di rabbi Eliezer. L'interpretazione può e talvolta deve riplasmare il Testo per adattarlo a esigenze nuove, o può farne palestra di giochi intellettuali, di esibizioni virtuosistiche finì a se stesse (*pilpul*), o per acquisire prestigio e potere.

Rav Yehudà disse a nome di Rav: a nessuno dovrebbe essere dato un seggio nel Sinedrio a meno che non sia capace di dimostrare la purezza di un essere che striscia [rettile o insetto] dai testi della Torà (Sanhedrin 17a).

E, certo, questa sarebbe una prova di particolare competenza e abilità dialettica, dato che rettili e insetti (tranne le locuste) sono esplicitamente dichiarati impuri in Lv 11,29-39.

Quale scopo avrebbe una tale esibizione dialettica? Così spiega André Neher, appoggiandosi al Maharal di Praga:

Il Talmud, che sa perfettamente che il «pilpul» è vano, persegue uno scopo molto più profondo. Si tratta di mettere alla prova la concezione che il magistrato ha della verità; di constatare se è accecato da una dogmatica rigida, o se sa leggere in ogni cosa l'indizio della relatività, che è il solo fondamento della verità. «La purificazione dell'insetto» significa scoprire la complessità interna e contraddittoria delle cose e dei concetti; è il riconoscimento, al limite, di una possibilità di purezza all'interno dell'impuro; è la ripartizione in punti di vista abbastanza numerosi e complessi perché appaia la relatività di nozioni pur così decisive nella vita religiosa e morale, e, di primo acchito, così

vertiginosamente opposte come il puro e l'impuro. Non si tratta dunque affatto di un «pilpul» gratuito, ma di ciò che il «pilpul» deve essere veramente: la scoperta della verità dell'insetto a partire da tutte le possibilità della sua essenza .¹

Qui si dà per scontata la lucidità e la buona fede di chi interpreta i testi fondamentali. Ma che cosa può succedere quando non è la fondatezza o la fecondità dell'interpretazione a conferire autorità al suo autore, ma è viceversa il potere o l'autorità dell'autore a conferire credito alla sua interpretazione, anche se cervellotica o sofistica o interessata?

Quando una comunità pone alcuni testi a proprio fondamento e ragione di esistere, è l'interpretazione di essi a modellare le tradizioni, la cultura, le norme e le gerarchie di quella stessa comunità, a definirne la fisionomia. La lotta tra le interpretazioni non è quindi una pura contesa intellettuale, è anche una questione politica e di egemonia, perché chi controlla l'interpretazione controlla la comunità. Ed è in gran parte responsabile del suo destino.

Per tre anni la scuola di rabbi Shammai e la scuola di rabbi Hillel disputarono, ciascuna sostenendo che la *Halakhà* era secondo la propria opinione. Non era un diverbio su un precetto specifico, ma piuttosto su una questione più importante, ossia su a chi spettasse di decidere la normativa. I seguaci di Hillel sostenevano che la *Halakhà* doveva essere stabilita secondo la loro opinione, perché erano la maggioranza. I seguaci di Shammai dicevano invece che doveva conformarsi alla loro, perché ritenevano di essere più intelligenti e istruiti, e la qualità doveva prevalere sulla quantità.

Prevalse, come sappiamo, la tesi della scuola di Hillel, e con essa il criterio delle decisioni secondo la maggioranza. Ma non solo perché la quantità è meno opinabile della qualità, ma anche perché l'impostazione di Hillel era meno rigida e parve più adeguata alla multiforme condizione in cui gli ebrei si trovavano, tra la terra di Israele e la dispersione; nonché più capace di rappresentare e far coesistere le diverse tendenze. Infine, mentre la scuola di Shammai perseguiva la perfezione indeformabile del vero e del giusto, la scuola di Hillel parve più adatta ai mutamenti della vita e della storia, disponibile, a differenza della scuola rivale, a distinguere tra ciò che è «per sempre» e ciò che è storicamente determinato, congiunturale e trasformabile. Come lo sono appunto le maggioranze, e non lo sarebbero invece le

«verità».²

Sono maggioranze che non si reggono sulla verità, ma sulla interpretazione (della verità). Tuttavia l'autorità della Corte dei saggi e delle sue decisioni a maggioranza è tale da essere ironicamente sancita ad esempio in questo passo:

*Quando gli angeli del servizio divino si radunano al cospetto del Santo, benedetto Egli sia, e domandano: Quando cade l'anno nuovo, e quando il Giorno dell'Espiazione? il Santo dice loro: Voi ed io, andiamo tutti alla Corte sulla terra [e chiediamo a loro]. (Devarim Rabbà 2, 14).*³

L'autorità della Corte è funzione necessaria dell'orientamento e della coesione sociale. Ma se la maggioranza della Corte dei saggi si involgesse nel *pilpul* e volesse imporre soluzioni sofistiche, fino a che punto si dovrebbe sottostare alle sue indicazioni?

Può darsi il caso che se la Corte ti dice che la destra è sinistra e la sinistra è destra tu debba obbedirle? È per questo che la Scrittura ci insegna: «alla destra o alla sinistra» (Dn 17,11), ossia che destra è destra e sinistra è sinistra (Chorayot 45d).

Se il parere della Corte sembrerà assurdo, potrai anche contestarlo se troverai appoggio nei Testi. Ma su ciò non concorda Rashi, che – abbiamo visto – ritiene l'autorità della Corte così importante, per la coesione sociale e normativa, da non poter essere contraddetta, neppure quando la sua maggioranza sostenesse che la sinistra è destra; e due secoli dopo di lui, nel XIII sec., Nachmanide sostiene una posizione analoga, perché senza il consenso dato alla Corte la Torà si frantumerebbe in diverse Torà. È la preoccupazione per la *minut*, per il «settarismo». «Rabbi Yochanàn diceva: Israele andò in esilio solo dopo che si divise in ventiquattro sette [minim]» (TY *Sanhedrin* 29c).

Eppure la necessità di decisioni normative unitarie non cancella una diffidenza di fondo per l'unanimità. Il principio talmudico della disputa (*makhloqet*) rifiuta la sintesi circa il senso delle cose: la disputa «turba la quiete di una verità unica, verità che si addormenta e dimentica se stessa a forza di non essere pensata»,⁴ o meglio ripensata. Per questo le posizioni di minoranza sono di regola registrate, poiché possono offrire soluzioni valide per altre circostanze, e soprattutto possono rappresentare procedure di ragionamento e di interpretazione in sé esemplari.⁵

Che cosa aveva fatto a questo proposito la maggioranza dei saggi nella discussione sul forno di Akhnai? Era stata unanime,

compatta, gregaria, e non solo aveva ridotto in minoranza l'unico oppositore, ma non ne aveva neppure voluto registrare i pareri, come è detto:



La morte di rabbi Eliezer

In quel giorno rabbi Eliezer rispose a tutte le questioni del mondo, ma non le accettarono.

Di quelle risposte di Eliezer, infatti, non ci è stato tramandato nulla. Perché la maggioranza non solo le respinse ma volle persino distruggerle:

Quello stesso giorno portarono tutte le cose che rabbi Eliezer aveva dichiarate pure e le bruciarono.

In tutto questo c'era qualcosa di sbagliato. Ciò fu riconosciuto al capezzale di rabbi Eliezer morente.

¹ A. Neher, *Il pozzo dell'esilio*, cit., p. 90.

² Vedi allegato 7, «Hillel e Shammai».

³ Dal giorno in cui il Tempio fu distrutto, il Santo, benedetto Egli sia, non ha nulla in questo mondo, se non i quattro cubiti dell'*Halakhà* (TB *Berakhot* 8a). L'*Halakhà* e la sua normativa sostituiscono il Tempio, e come il re Salomone aveva edificato il Primo Tempio, ed Erode il Secondo Tempio quali dimore terrene del Santo, così la normativa è costruita a maggioranza dalla Corte rabbinica quale residua dimora di Dio nel nostro mondo.

⁴ Marc-Alain Ouaknin, *Il Libro bruciato (Le Livre brulé)*, ECIG, Edizioni Culturali Internazionali, Genova 2000, p. 127.

⁵ Vedi allegato 7, «Hillel e Shammai».

PARTE TERZA

La morte di Eliezer

Quando rabbi Eliezer si ammalò, rabbi Aqiva e i suoi colleghi andarono a trovarlo. Egli era seduto sul suo letto coperto con un baldacchino, ed essi erano seduti nella sua anticamera. Era la vigilia di Shabbat, e suo figlio Hyrkanos entrò da lui per levargli i tefillin. ¹ Ma suo padre lo rimproverò, ed egli si ritirò con la cresta abbassata. «A me sembra – disse ai suoi colleghi – che papà abbia la mente disturbata». Ma rabbi Aqiva disse a loro: «La sua mente è lucida, ma è quella di sua madre [di Hyrkanos] ad essere disturbata: come si può trascurare un precetto la cui trasgressione è punita con la morte, e fare invece attenzione a qualcosa che è appena vietato come shebut?». I saggi, vedendo che la sua mente era lucida, entrarono nella sua camera e si sedettero a distanza di quattro cubiti. «Perché siete venuti?» egli disse loro. «Per studiare la Torà risposero. «E perché non siete venuti prima?» domandò «Non abbiamo trovato il tempo» risposero. Egli poi disse: «Sarò sorpreso se questi moriranno di morte naturale». Rabbi Aqiva gli domandò: «E come sarà la mia morte?», ed egli rispose: «La tua sarà più crudele della loro». Poi egli pose le sue braccia sul suo cuore e pianse per loro, dicendo: «Poveri voi. Le mie due braccia sono state come due rotoli della Torà sigillati. Molta Torà ho studiato, e molta ho insegnato. Molta Torà ho imparato, eppure ho appreso dai miei maestri appena quanto un cane lecca dal mare. Molta Torà ho insegnato, eppure i miei discepoli hanno appreso da me solo quanto un pennello prende dal calamaio. Di più, ho studiato trecento leggi circa una macchia brillante e profonda, eppure nessuno mi ha mai rivolto domande in proposito. Ho poi studiato trecento (alcuni dicono tremila) leggi sulla coltivazione dei cetrioli e nessuno, tranne Aqiva ben Yosef, mi ha mai fatto domande su questo argomento. Perché accadde una volta che lui ed io stavamo camminando insieme per una strada, e lui mi disse: Mio maestro, insegnami su come piantare i cetrioli. Pronunciai una frase, e tutto il campo intorno si riempì di cetrioli. Poi egli disse: Maestro, mi hai insegnato come piantarli, ora insegnami come raccogliarli. Io dissi qualcosa, e tutti i cetrioli si raccolsero in un luogo». I suoi visitatori poi gli chiesero: «Qual è la legge per quanto riguarda una palla, la forma del calzolaio, un amuleto, una borsa di cuoio che contiene una perla, e un piccolo peso?». Egli rispose:

«Possono diventare impuri; e se impuri, possono essere riportati alla purità tali e quali sono». Poi gli chiesero: «Che ne è di una scarpa che sta ancora sulla sua forma?». «È pura». E in purità si dipartì il suo spirito. Allora rabbi Yehoshua si alzò e proclamò: «Il voto è annullato! Il voto è annullato!».

Terminato lo Shabbat, rabbi Aqiva andò incontro alla sua bara, mentre la trasportavano da Cesarea a Lydda. [Nel suo dolore] colpì la propria carne finché il sangue non scorresse giù sulla terra. Poi rabbi Aqiva cominciò il suo discorso funebre tra i partecipanti schierati attorno alla bara, e disse: «Padre mio, padre mio, carro e cocchio d'Israele (II Re 2,12): io ho molte monete, ma nessun cambiavalute che me le accetti».

Dunque, da questa storia vediamo che egli aveva imparato da rabbi Eliezer questo [la coltivazione e la raccolta dei cetrioli]. Egli lo imparò da rabbi Eliezer ma non lo comprese; poi lo imparò da rabbi Yehoshua, che glielo rese chiaro. Ma come avrebbe potuto rabbi Eliezer fare quello che aveva fatto? Non abbiamo forse imparato che se si fa della magia si è colpevoli? Ma se è per apprendere, si tratta di un'altra cosa. Poiché è detto: non imitare le abominazioni che fanno quelle genti (Dt 18,9): non puoi imparare per praticare, ma puoi imparare per capire e insegnare (TB Sanhedrin 68a).

¹ *Tefillin*, «filatteri»: due capsule in cuoio contenenti quattro passi biblici su pergamena, che a partire dal Bar Mitzvā (dalla maggioranza religiosa a tredici anni) gli uomini portano legate al braccio e sulla fronte durante l'ufficio infrasettimanale del mattino. I *tefillin* sono prescritti in Es 13,1-10 e in Dt 6,4; 9,13-21. Non si portano di *Shabbat*.

L'avevano radiato, ma quando vengono a sapere che è gravemente ammalato lo vanno a trovare come fosse uno di loro, anzi come fosse un maestro. Evidentemente la scomunica di rabbi Eliezer non era assoluta, non interrompeva tutti i legami. Vanno a trovarlo per affetto, o per rispetto? O magari per vedere se avesse cambiato posizione, in modo da poterlo reintegrare nella comunità prima che sia troppo tardi? Si siedono nell'anticamera e aspettano di essere ricevuti.

Era la sera di un venerdì, vigilia dello *Shabbat*. Il figlio di rabbi Eliezer va a preparare il padre per la visita. Vuole togliergli i *tefillin*, che di regola non si devono portare di *Shabbat*. Ma rabbi Eliezer si rifiuta di toglierli, caccia il figlio in modo brusco; e quasi a scusare il padre presso i visitatori, oppure a giustificare se stesso per l'umiliazione d'esser stato cacciato, il figlio di Eliezer viene a riferire che il padre è grave e sta perdendo la ragione, e abbiano dunque pazienza se lo troveranno con ancora indosso i *tefillin*. Già faceva scuro, eppure le candele rituali dello *Shabbat* non dovevano essere accese, e la cena non doveva essere ancora pronta: quando lo *Shabbat* è già cominciato, ogni lavoro è trasgressione grave, non si può accendere il fuoco né preparare la cena, tutto deve essere fatto prima. Rabbi Aqiva doveva aver osservato qualcosa del genere.

Infatti:

Ma rabbi Aqiva disse loro: La sua mente è lucida, piuttosto è quella di sua madre [di Hyrkanos] ad essere disturbata. Come si può trascurare un precetto, la cui trasgressione è punita con la morte, e fare invece attenzione a qualcosa che appena è vietato come shebut.

La trasgressione passibile di morte è il lavoro di *Shabbat*, come è prescritto da Mosè: *Per sei giorni si lavora, ma il settimo*

giorno sia per voi giorno sacro, lo *Shabbat* di solenne riposo in onore del Signore: colui che in esso fa qualche lavoro sia punito con la morte (Es 35,2). Il togliersi i *tefillin* di *Shabbat* è invece *shebut*, una prescrizione rabbinica che non comporta punizione, una «siepe» cautelativa decisa dai rabbini per tenerci lontani dall'errore. Quale errore, in questo caso? Il trasporto di un oggetto fuori dal proprio ambito è lavoro, e come tale è proibito di *Shabbat*; i *tefillin* sono oggetti, e se si uscisse di casa indossandoli si compirebbe inavvertitamente un lavoro.¹ Ma rabbi Eliezer giaceva a letto malato, ed era sicuro di non poter uscire, dunque non c'era ragione di togliersi i *tefillin*. Rabbi Aqiva coglie nel suo rifiuto un segno di lucidità. Coglie forse qualcosa di più importante: una coerenza dottrinale. Il rifiuto di togliersi i *tefillin* potrebbe essere inteso come un'ulteriore polemica di rabbi Eliezer verso certe prescrizioni rabbiniche, secondo lui arbitrarie. Non era questo il criterio con cui si era opposto alla maggioranza sul forno di Akhnai? Lucidità e coerenza, dunque: Eliezer era nel pieno delle sue facoltà mentali.

E che dire invece della madre di Hyrkanos, di Imma Shalom? Il testo sembra accusarla di trasgressione grave, perché, nell'imminenza dello *Shabbat*, non avrebbe ancora acceso le candele rituali né preparato la cena. È implicita, qui, una rivolta di lei, dopo la catastrofe familiare? O si tratta di un'altra distrazione, simile a quella per cui la stessa Imma Shalom aveva confuso un giorno qualsiasi con un capo-mese, e aveva sospeso la sorveglianza sul marito, con gli esiti che sappiamo? Sono dubbi che il testo lascia sullo sfondo. Ma si potrebbe osservare che nelle sue due apparizioni, a margine della disputa sul forno o delle ultime ore di rabbi Eliezer, Imma Shalom tenti di evitare la consequenzialità delle cose: lo fa quando vuole impedire che il suo sposo si prostri nel *Tachanùn*, lo fa quando «si dimentica» di accendere le candele del sabato, quasi volesse fermare il tempo, prolungare il giorno e con esso la vita di Eliezer. Nell'uno e nell'altro caso vorrebbe differire la morte, prima del fratello poi del marito. È nelle tradizioni: la donna presiede all'inizio della vita, alla vita d'ogni giorno, alla morte. Genera e conserva la vita e piange la morte. Le *préfiche*, infatti, sono donne, le addette al pianto funebre di rito: intorno al cadavere, sono donne quelle che piangono l'inevitabile fallimento del compito femminile di preservare la vita.

Ma torniamo al racconto:

I saggi, visto che la sua mente era lucida, entrarono nella sua camera e si sedettero alla distanza di quattro cubiti.

Così aveva fatto rabbi Aqiva quando aveva portato a rabbi Eliezer la notizia della sua radiazione: i quattro cubiti significano che il bando è ancora in vigore. Eppure gli si rivolgono come a un maestro, con cui si può e si deve studiare la Torà.

Le due parti, Eliezer e gli altri, si studiano reciprocamente. L'incontro sembra avvenire a più livelli, l'uno detto, l'altro non detto. Il detto riguarderà di nuovo, e non a caso, il *tachor* e il *tamé*, il puro e l'impuro, come nella controversia sul forno di Akhnai. Il non detto sarà la rimessa in discussione del rapporto tra maggioranza e minoranza. Se cioè quest'ultima debba essere esclusa, come era stata, o non piuttosto inclusa nella dinamica della comunità e della sua tradizione. Anche questo è «studio della Torà».

Dunque, le due parti si scrutano. I saggi cominciano col sondare se Eliezer sia in piena padronanza di sé e possa essere un interlocutore per rivedere con loro la questione mal conclusa. A sua volta li interroga rabbi Eliezer:

«Perché siete venuti» disse loro. «Per studiare Torà» risposero. «Perché non siete venuti prima?» domandò. «Non abbiamo trovato il tempo libero [penai]» risposero.

Per delicatezza, non dicono che il motivo era il bando comminato a Eliezer. *Davar akher*, «altra interpretazione»: non avevano trovato, prima, uno *Shabbat* disponibile, il tempo mentale dello *Shabbat*, il tempo liberato e vuoto del *tiqqun 'olām*, della «ricomposizione del mondo». Non avevano trovato il tempo liberato, forse perché troppo impegnati nella logica dell'agire che li aveva contrapposti ad Eliezer, troppo assorbiti dalla preoccupazione politica di dare norme alla comunità perché sopravvivesse alla catastrofe storica. Ma ora quello *Shabbat* è arrivato, sono lì per lo *Shabbat*, per rivedere la rottura che si era consumata con rabbi Eliezer.

Egli poi disse: «Sarò sorpreso se questi moriranno di morte naturale. Rabbi Aqiva gli domandò: «E come sarà la mia morte?». Gli rispose: «La tua sarà più crudele della loro».

Che cosa dovevano scontare tutti loro? L'offesa fatta al maestro con la scomunica, che non era tanto una questione personale, quanto una rottura nella trasmissione del sapere di generazione in generazione, cioè nella continuità del popolo e della comunità. Dovevano scontare la manomissione della verità oggettiva della Torà attraverso la loro decisione *soggettiva*, e ancor

più quell'atteggiamento di intolleranza settaria che già in precedenza aveva diviso Israele in correnti tra loro antagoniste ed era stata una causa della sconfitta nelle «Guerre giudaiche» contro l'impero. E perché proprio ad Aqiva la sorte più atroce? Perché era il migliore, il più grande, dunque il più responsabile. Aqiva sarà infatti scuoiato vivo dai carnefici romani per aver insegnato Torà contro il divieto imperiale e per il suo sostegno alla rivolta di Bar Kokhbà, sotto l'impero di Adriano: «È rabbi Aqiva ad essere annoverato tra i dieci saggi rabbinici che furono torturati e uccisi dopo la sconfitta della rivolta di Bar Kokhbà e che sono commemorati nella liturgia di Kippur. In tale liturgia, il loro supplizio è presentato come espiazione dell'indimenticabile e inespiato crimine dei figli di Giacobbe che avevano venduto il loro fratello Giuseppe. O come espiazione dell'eterna e invisibile ripetizione di un tale crimine contro la fraternità». ²

Poi egli mise le sue braccia sopra il cuore e pianse per loro dicendo: «Poveri voi. Le mie due braccia sono state come due rotoli della Torà sigillati. Molta Torà ho studiato e molta ho insegnato. Molta Torà ho imparato, eppure ho appreso dai miei maestri appena quanto un cane lecca dal mare. Molta Torà ho insegnato, eppure i miei discepoli hanno appreso da me solo quanto un pennello prende da un calamaio».

La lamentazione di Eliezer parla della difficoltà di trasmettere la sapienza dal passato al presente. È il suo modo di sentire la crisi storica, la sente come sordità verso il passato, come un restringersi progressivo del sapere. I saggi, tanti dei quali erano pure suoi discepoli, avevano appreso troppo poco da lui, ne avevano assunta solo qualche goccia e avevano cessato di fargli domande. Come coloro la cui mente è volta al passato, rabbi Eliezer vede nel presente e nel passaggio d'epoca una inesorabile decadenza:

*Rabbi Eliezer ben Hyrkanos il grande disse:
«Dal giorno in cui il Tempio cadde tra le fiamme
i saggi divennero come scribi*

*e gli scribi divennero come intendenti
e gli intendenti divennero come contadini
e i contadini si estenuarono e morirono.
E non c'è nessuno che sia alla ricerca di qualcosa.
Su chi possiamo contare?
Sul Padre nostro che è nei Cieli.
Sulle orme del Messia si diffonderà l'arroganza*

e i prezzi saliranno;
 la vigna darà frutti, ma il vino sarà più caro.
 Coloro che si metteranno a servizio degli idoli si volgeranno
 all'eresia
 e non ci sarà punizione.
 La Casa del Consiglio sarà usata come postribolo,
 La terra di Galilea rimarrà incolta e il Golan andrà in rovina.
 Gli uomini di frontiera [gli emarginati] vagheranno di città in
 città
 e non ci sarà riguardo per nessuno.
 La saggezza degli scribi si degraderà,
 coloro che temono il peccato saranno odiati e la verità rifiutata.
 I giovani svergogneranno gli anziani
 e gli anziani si alzeranno alla presenza dei loro inferiori: i figli
 disonoreranno il padre
 e le figlie si ergeranno contro la madre
 e la nuora contro la suocera.
 I nemici di ciascuno saranno quelli della sua stessa casa (Michea
 7,6).
 La faccia di questa generazione è come il ceffo di un cane:
 il figlio non prova vergogna davanti al padre,
 e noi su chi possiamo contare?
 Sul Padre nostro che è nei Cieli ».
 (Mishnà, Sotà 9,15).³

Disse rabbi Eliezer, ormai vicino alla morte:

*Ho studiato trecento leggi su una macchia brillante e profonda,
 eppure nessuno mi ha mai fatto domande in proposito.*

Si tratta della lebbra, sul cui trattamento si diffondono i capitoli 13 e 14 del *Levitico*. È una malattia e insieme una ferita simbolica, un'affezione della pelle che implica, come ciò che attiene a quest'organo di contatto col mondo, una relazione con la società e col mondo compromessa dall'impurità. ⁴ E quando rabbi Eliezer parla della lebbra, allude al luogo per eccellenza della purificazione sacerdotale, il Tempio. Se alla sua dottrina sulla lebbra non si fanno più domande è perché l'epoca è cambiata, la lebbra non è più quella lebbra, e le procedure di purificazione non dispongono più né del Tempio né del sacerdozio. Le stesse guarigioni di Gesù implicavano una polemica verso le prerogative mediche dei sacerdoti del Tempio.

¹ Si potrebbe intendere il riposo dello Shabbat come sospensione periodica del criterio dell'utile, una liberazione temporanea dalla finalità e dal potere sulle cose. Nel giorno dello *Shabbat* è vietata la *melakhah* (*mem-lamed-alef-kaf-he*) che designa il lavoro di tipo creativo, oppure che esercita il controllo o il dominio sull'ambiente. La parola può essere connessa alla parola *melekh* che significa «re» (*mem-lamed-kaf*). L'esempio per antonomasia di *melakhah* è la creazione del mondo che Dio cessò per «riposarsi» nel giorno di *Shabbat*. *Melakhah* è anche il lavoro per la costruzione del santuario (*Esodo* 31,35-38) che doveva essere interrotto nel giorno di *Shabbat*. I rabbini conclusero che il lavoro proibito nello *Shabbat* doveva essere lo stesso di quello svolto nel creare il Santuario e individuaron 39 categorie di lavoro proibito. Trasportare oggetti da un ambito privato ad uno pubblico incorre in una di queste proibizioni.

² Emanuel Levinas, *Nine Talmudic Readings*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis, 1994, pp. 155-156.

³ Questo lamento rappresenta le considerazioni di un rabbino del I secolo e.v. sul disordine sociale tra gli ebrei palestinesi dopo il 70 e.v., ed è contemporaneo alla scrittura dei Vangeli. Le aspettative messianiche che irrompevano sulla scena sono particolarmente evidenti nel Vangelo di Marco (8,38-39; 12,18-27) mentre l'atteggiamento di sprezzo verso gli scribi e la mancanza di rispetto per gli anziani sono più volte menzionati da Gesù (Fonte Q *Matteo* 10,34-37; 23,13-36; *Luca* 11,43-54; 12,49-53).

⁴ Il concetto di malattia era affine a quello che oggi si definisce «olistico», qualcosa che coinvolge l'insieme dei rapporti, e perciò riguarda il puro e l'impuro. L'opera di cura si incrociava con le procedure di purificazione, e il medico con il sacerdote. Ne abbiamo una tarda manifestazione nelle miracolose guarigioni di Gesù nel Vangelo.

Di seguito, il discorso di Eliezer si inoltra su un argomento controverso, quello dell'efficacia della parola, o della magia:

Inoltre ho studiato trecento leggi – altri dicono tremila – sulla coltivazione dei cetrioli, e nessuno, tranne Aqiva ben Yosef, mi ha mai fatto domande in proposito. Perché accadde una volta che lui ed io stavamo camminando per una strada, quando mi disse: «Maestro, insegnami come piantare i cetrioli». Pronunciai una frase, e tutto il campo intorno si riempì di cetrioli. Poi disse: «Maestro, mi hai insegnato come piantarli, ora insegnami come raccogliarli». Io dissi qualcosa, e tutti i cetrioli si ammucchiarono in un luogo.

Abbiamo assistito, all'inizio, a come Eliezer abbia fatto passeggiare un carrubo, rifluire un corso d'acqua verso la sua fonte, inclinare i muri della stanza di studio. Ora, questa piantagione e raccolta di cetrioli sembra affine a quei prodigi. Rabbi Eliezer conferma così il suo comportamento, che a suo tempo gli altri avevano rifiutato anche se non condannato in sé, ma solo come modo di argomentare. E potrebbe essere anche una chiamata di correo riferita ad Aqiva: tu stesso, gli dice, mi hai sollecitato a compiere prodigi tramite la parola.

Ma, visto che rabbi Eliezer insiste, torniamo anche noi sulla questione. Che cosa sta dietro a queste imprese che, per dirla crudamente, sanno di magia? Sottendono una concezione secondo cui la parola, quando è Parola di Torà, è oggettiva come lo è la natura, il creato. È oggettiva come lo sono le categorie del puro e dell'impuro, che in quanto tali sono, secondo Eliezer, argomento di constatazione, e non già di interpretazione e men che meno di decisione, come ritengono invece i suoi oppositori. Rabbi Eliezer ritiene che la parola possa perdere la sua natura simbolica per identificarsi immediatamente col fatto che designa; e come Dio disse «sia luce» e fu luce, così, quando Eliezer disse «cetriolo», fu cetriolo.

Scrive Marcel Detienne che la parola religiosa della Grecia arcaica, la parola oracolare, non è semplicemente la previsione di un avvenimento che accadrà, ma è essa stessa un fattore attivo del suo accadere. La parola magico-religiosa è in questo senso «efficace», non si distingue da un'azione, è una parola che è direttamente una realtà, non *designa* una verità ma *la* è direttamente.¹ Gli stessi caratteri si possono riscontrare nella parola ebraica *davar*, che è al tempo stesso «parola», «cosa» ed «evento». Nel *davar*, parola e fatto sono dello stesso ordine. Tale è anche la Parola divina nella creazione: *Elohim* ha creato parlando, ha detto «Si separino...», e l'asciutto fu separato dalle acque. Ma nel linguaggio umano via via la parola si separa dall'essere, diventa designazione di un essere che già esiste nella realtà o virtualmente, nell'immaginazione. La parola perde in efficacia, non è più tutt'uno con il fatto, il significante non è più tutt'uno col significato, ma tra l'uno e l'altro si apre uno spazio, che è il luogo proprio dell'interpretazione. La quale è un ponte gettato sulla divaricazione tra linguaggio ed essere. Data una parola, un segno o una figura, quale sarà la realtà corrispondente? O viceversa, dato una cosa o un fatto, con quale termine o concetto potremo tradurli in linguaggio? Questa domanda è il movente di ogni interpretazione, quando l'essere del linguaggio non è più il linguaggio dell'essere, quando cioè il linguaggio non si presuppone più come *Logos* divino ma come espressione umana. Chi interpreta sa di muoversi nell'ambito dell'opinabile, e che la propria parola non è la verità ma un'opinione sulla verità o solo un aspetto della verità, che si presuppone invece intera e implicita nel Testo sacro. Non è più la parola/fatto bensì la parola/dialogo: il commento si confronta e si integra con altri commenti. La Parola di Dio resta il luogo ideale in cui significato e significante, nome e nominato, parola ed essere coincidono integralmente. Dio è l'estremo residuo della «parola efficace», cioè immediatamente vera e reale, il luogo archeologico in cui si rifugia questo nucleo originario del linguaggio nella sua concezione sacrale. Ed essendo Dio il luogo di tale coincidenza, null'altro lo è. Ritirandosi in Dio l'embrione sacro del linguaggio, ogni lingua ed espressione umana sono escluse dalla coincidenza perfetta con le cose e con i fatti, si fanno realtà autonoma, virtuale rispetto al reale. Dopo l'Eden e la Torre di Babele, le parole si separano dalle cose, le lingue si separano l'una dall'altra, e, moltiplicandosi, si relativizzano, perché ormai ogni cosa o fatto hanno diverse parole o grammatiche che li designano, echi ed interpretazioni diverse nella diversità delle culture.²

Ora, quando rabbi Eliezer fa muovere con la parola carrubi o cetrioli, sembra disconoscere questo passaggio, sembra poter disporre della «parola efficace» arcaica, della parola/fatto, divina, oggettiva e inconfutabile. Qualcosa, dicevamo, che sa di magia.

Ma adesso i suoi visitatori lasciano cadere questo argomento.



Eliezer, Agiba e i cetrioli

¹ Cfr. M. Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, cap. 3, Maspero, Paris 1967.

² Cfr. S. Levi Della Torre, *Zone di turbolenza*, cit., pp. 48-49.

I suoi visitatori poi gli domandarono: «Qual è la legge per quanto riguarda una palla, la forma del calzolaio, un amuleto, una borsa di pelle contenente una perla, un piccolo peso?».

Non gli chiedono del suo stato di infermo, non gli domandano come si senta. Piuttosto rendono omaggio al suo sapere di maestro chiedendogli un parere su cose forse meno rilevanti che non un forno da pane necessario all'alimentazione, che non il cetriolo, utile nei paesi caldi per l'acqua e gli elementi nutritivi e curativi che contiene. Pure, quegli oggetti disparati devono anch'essi venire ascritti all'ordine del puro o dell'impuro, perché questo rimane l'argomento della loro discussione e del loro dissenso. Intanto, sotto l'omaggio, c'è un esame che prosegue: Eliezer ha già confermato la sua posizione sui prodigi realizzati tramite la parola, vediamo come risponde sul resto.

Intorno a quali oggetti verte la domanda? Spiega Rashi: La palla è un involucro di cuoio imbottito di lana o di paglia; la forma del calzolaio è di cuoio imbottito ed è ancora rivestita della scarpa lavorata; l'amuleto è un gioiello incastonato nel cuoio; la borsa di pelle che contiene una perla è un oggetto che si appende al collo di un animale malato per farlo guarire; il piccolo peso viene conservato in un astuccio di cuoio perché non si logori. Che cosa accomuna tutti questi oggetti? Il fatto di aver a che fare con un involucro di cuoio. Qual è il problema? Quello del «ricettacolo» (*bet qibul*), come leggiamo nel *Levitico*,¹ dove si spiega appunto che ogni ricettacolo (un sacco, un vaso, un forno...) che sia entrato in contatto con il cadavere di un «animale che striscia» è suscettibile di impurità e deve essere purificato nel bagno rituale (*miqvé*) o, in certi casi, distrutto. Dunque, i visitatori di Eliezer non risolvevano per discrezione la questione del forno, ma gli ripropongono lo stesso problema, seppure riferito ad altri oggetti. Siamo così daccapo, l'esame continua.

Per oggetto qui si intende un manufatto, un prodotto del lavoro umano. È in quanto manufatto che un oggetto può contrarre impurità. I saggi – si racconta in un altro testo – ritengono che, nei casi citati, il cuoio sia parte integrante di quegli oggetti e che perciò non possa essere considerato un ricettacolo, ossia non possa considerarsi un oggetto in sé completo e dotato di una sua generica funzione di contenitore. Il cuoio della palla ad esempio è destinato solo alla palla, non è un sacco, un «ricettacolo», che potrebbe venir riempito da qualunque altra cosa se non l'imbottitura della palla, e perciò non sarebbe soggetto a contrarre impurità. Eliezer al contrario afferma che quelle forme di cuoio sono suscettibili di impurità, perché in effetti funzionano da contenitori, separati o meno da ciò che contengono.

Infatti, alla domanda posta dai suoi interlocutori così risponde:

Possono diventare impuri; e, se impuri, si possono restaurare nella loro purità tali quali sono.

Tali quali sono significa che secondo Eliezer si tratta di oggetti che possono contrarre impurità, sia che li si consideri come ricettacoli di cuoio riempiti di qualcosa, sia che li si consideri come oggetti in sé completi. In un modo o nell'altro, sono passibili di impurità. E tuttavia *tali quali sono*, cioè separando o non separando il loro involucro di cuoio, possono venir purificati nel bagno rituale (*miqvé*). Resta ancora una domanda sulla forma del calzolaio, ma non più dal lato della forma ma da quello della scarpa:

Poi gli chiesero: «Che ne è di una scarpa che sta [ancora] sulla forma?». Egli rispose: «È pura».

Può la scarpa infilata sulla forma del calzolaio essere considerata un ricettacolo di quella forma? No, perché scarpa e forma non costituiscono un oggetto unico, restano due oggetti distinti, anche se l'una è infilata nell'altra. E può quella scarpa, se pur rifinita, essere considerata un oggetto completo e dunque suscettibile di impurità? No, perché se non è già liberata dalla forma, essa risulta ancora in fase di lavorazione. Perciò, dice rabbi Eliezer, il caso della scarpa sulla forma del calzolaio non rientra né nella fattispecie dei ricettacoli, né in quella degli oggetti integri e completi, e non può dunque contrarre impurità. Al contrario, gli interlocutori di Eliezer ritengono che la scarpa, se rifinita, possa

contrarre impurità, anche se sta ancora sulla forma: essa non solo è un oggetto completo, ma è anche destinata ad essere ricettacolo di un piede.

Si può francamente ritenere futile una simile discussione. Ma è meglio dare credito a maestri di tanta autorevolezza, e indagare se in questo loro confronto non vi siano implicazioni maggiori di quanto non appaia a prima vista. Lo suggerisce anche l'ora in cui questa discussione si svolge, decisiva per i destini personali e per i destini storici della civiltà ebraica. Di nuovo, la questione verte sul puro e sull'impuro, che sono una mappa del mondo, coordinate che danno agli atti e alle cose un senso, una collocazione tra cielo e terra, un vettore, coordinate che regolano il poter fare e il non poter fare, i rapporti tra la vita e la morte, tra la donna e l'uomo, tra l'eros e il nutrimento, i rapporti con la natura e col divino, con ciò che è più familiare o più estraneo. Ma se il *tamé* e il *tahor*, l'impuro e il puro, sono concepiti come coordinate universali, che cosa possono avere a che fare con inezie quali una scarpa, o una palla, o un amuleto per la cura di una bestia malata? Non c'è una sproporzione tra un sistema universale e cose di così poco conto? La risposta è di grande rilievo, ed è la seguente: la validità generale di un sistema normativo si verifica non solo e non tanto sulle cose più importanti e centrali, dove è più determinata, bensì su come si ripercuote sulle più insignificanti e periferiche, dove è più sfuggente e dove si moltiplicano le eccezioni alla regola.

Ritorniamo al nostro racconto: sulla purità e impurità di una palla, di un amuleto, di un piccolo peso, della forma del calzolaio ecc. i pareri dei saggi e quelli di rabbi Eliezer sono opposti, allo stesso modo in cui lo erano stati sul forno di Akhnai. Eppure qui assistiamo ad una svolta sorprendente.

... Egli rispose: «È pura». Ed in purità si dipartì il suo spirito. Rabbi Yehoshua si alzò in piedi e proclamò: «Il voto è annullato! Il voto è annullato!».

Così, alla vigilia di un sabato, appena rabbi Eliezer spirò, la sua scomunica fu annullata. Ma le sue posizioni non erano affatto cambiate, e il suo contrasto con gli altri saggi era rimasto tale e quale. Qualcosa doveva essere cambiato nelle considerazioni della maggioranza.

¹ Lv 11,2936: Qualunque oggetto sul quale sarà caduto morto qualcuno di essi (animali impuri), come ogni utensile di legno, o veste, o pelle, o sacco, o qualsiasi altro

oggetto che serva all'uso, sarà impuro; perciò sia messo nell'acqua e resti impuro fino alla sera; poi sarà puro. E se qualcuno di questi animali cade dentro un vaso di terracotta, tutto il contenuto sia impuro e il vaso sia spezzato. [...] qualunque cosa sulla quale cadrà parte del corpo morto di tali animali sia impura: il forno, il fornello siano distrutti, sono impuri e li dovete ritenere impuri. Però una sorgente o un pozzo come riserve d'acqua saranno pure; ma chi tocca il corpo morto sarà impuro.

Che cosa significa l'annullamento del bando contro rabbi Eliezer subito dopo la sua morte? Non prima, perché Eliezer aveva ribadito fino alla fine i suoi criteri, motivo della scomunica. E dopo la sua morte? Dopo, i saggi vollero che la sua posizione facesse comunque parte, a pieno titolo, della tradizione da affidare al futuro.

Per decifrare questa svolta inattesa ci riferiamo alla tesi di J. Gutoff,¹ che ci sembra acuta e convincente: alla fine i saggi ritennero che lo *Zaqén mamré*, «l'anziano ribelle», non fosse una figura esterna, bensì interna e necessaria alla vita della comunità.² Nell'avviarci alla conclusione, ripercorriamo con Gutoff tutta la controversia tra Eliezer e la maggioranza dei saggi. Gutoff nota che in altri tempi la Voce del Cielo era stata decisiva, a differenza di quella che aveva preso le parti di Eliezer, e a dimostrazione cita il passo di *TB Eruvin* 13b (da noi già citato):

Rabbi Abba disse a nome di Shmuel: per tre anni quelli della Casa di Shammai e quelli della Casa di Hillel disputarono. I primi affermavano: la Halakhà è conforme alla nostra idea; i secondi controbattevano: la Halakhà è secondo la nostra. Allora discese una Voce dal cielo e annunciò: l'una e l'altra sono parole del Dio vivente; ma la Halakhà è conforme alla tesi della Casa di Hillel.

E così fu, infatti. In quella occasione alla Voce del Cielo era stata riconosciuta piena autorità. Altra sorte le era invece toccata, come sappiamo, nella controversia sul forno di Akhnai. Perché questa differenza? Perché (anche questo l'abbiamo visto) era stato passato un crinale storico: la distruzione del Tempio di Gerusalemme. La disputa tra le Case di Hillel e Shammai si era svolta agli inizi del I secolo e quella sul forno di Akhnai circa un secolo dopo, l'una prima e l'altra dopo quella catastrofe politica e religiosa. «Nulla illustra meglio la differenza tra il mondo

antecedente e il mondo seguente alla distruzione del Tempio – scrive J. Gutoff – del cambiamento della posizione rabbinica nei confronti delle Voci del Cielo». Che cosa infatti rappresentava il Tempio? Il luogo di incontro tra il Cielo e la terra, grazie al quale sarebbe stato possibile un'immanenza del divino nella natura: «non solo il mondo era in Dio, Dio era nel mondo». Ma, distrutto il Tempio, l'intimità tra il Creatore e il creato si era spezzata, o almeno occultata. Come avrebbero ancora potuto un carrubo o un ruscello testimoniare della verità? Neppure una voce dal cielo avrebbe ormai potuto farlo. Rabbi Eliezer pensa e agisce come se la distruzione del Tempio non avesse conseguenze, mentre i saggi registrano pienamente quel cambiamento radicale e la sua desolazione.

Eppure, proprio nel tempo in cui le voci dal cielo vanno perdendo la loro certezza presso l'ebraismo rabbinico nascente, la corrente cristiana nascente in seno all'ebraismo conferisce ad esse una nuova autorità, le restaura: è una *Bat Qol* quella che scende su Gesù mentre Giovanni lo battezza nel Giordano: *Ed ecco, una voce dai cieli diceva: questi è il mio figlio diletto nel quale mi sono compiaciuto* (Matteo 3,17).³ Due reazioni diverse alla crisi: il cristianesimo ebraico proclama l'avvicinamento consolatorio di Dio, mentre l'ebraismo rabbinico elabora il dramma del suo occultamento e del suo silenzio. Tanto che il passo di *Es* 15,11, *Chi è come Te tra gli dei? (Mi kamokha ba-elim?)*, viene letto nella *Mekiltà de-rabbi Yishmael*: *Chi è come Te tra i muti? (Mi kamokha ba-illemim?)*, «Chi è come Te tra i silenziosi», che vedi la sofferenza del popolo e taci?⁴

Molti sono i segnali di transizione in tutta questa vicenda: rabbi Eliezer trapassa alla vigilia del sabato, nell'ora di transizione tra il sesto e il settimo giorno, tra il tempo *chol*, «profano», e il tempo *qòdesh*, «santo»; e, in quella stessa ora, la sua condizione transige dall'esclusione della scomunica alla sua riammissione nella comunità e nella memoria da tramandare. Sullo sfondo, abbiamo visto, il dramma della transizione storica dell'ebraismo, dalla sua forma sacerdotale, centripeta rispetto al Tempio, alla sua forma rabbinica e centrifuga, ossia diasporica.

La storia che stiamo commentando ci mostra un tipo di conflitto che si presenta sempre di fronte alle catastrofi: il conflitto tra le tesi della continuità e le tesi del cambiamento inevitabile; tra le tesi (di Eliezer) secondo cui la catastrofe è una parentesi, un incidente lungo un percorso già segnato, e le tesi (dei saggi) secondo cui la mutazione è irreversibile.

Eliezer e i saggi abitano mentalmente mondi diversi, ma fino

a un certo punto. L'uno e gli altri concordano sul fatto che *Dio è il luogo del mondo*, ma, scrive Gutoff, «una cosa è dire che Dio è presente, e un'altra che Dio possa essere esperito come presenza». Su questo dissentono. Eppure non può essere un dissenso assoluto. Malgrado l'affermazione di Gutoff, il nostro racconto dice che una presenza divina può ancora essere esperita: quando rabban Gamliel si rivolge a Dio durante la tempesta, questa si placa: è una risposta divina ma senza parole. Quando rabbi Eliezer «cade sul volto» nella preghiera del *Tachanùn*, rabban Gamliel muore: è una risposta divina ma anche questa senza parole. La presenza divina si manifesta per segni e per fatti da decifrare, ma non più attraverso la rivelazione chiara della Parola. Tale era l'interpretazione dei saggi circa la nuova, desolata situazione del mondo. L'interpretazione dei segni sostituisce ormai la ricezione diretta della parola divina.

Per due motivi, ricordiamo, a rabbi Eliezer era stata comminata la scomunica: per il suo modo di argomentare attraverso prodigi e per il suo disconoscimento dell'autorità istituzionale della maggioranza. L'aveva dimostrato sollecitando i muri della casa di studio a crollare.

Gutoff mette a confronto tre figure di esclusi dalla comunità: il lebbroso, chi è in periodo di lutto e, appunto, lo scomunicato. Tutte tre queste figure sono soggette a restrizioni. Ma tali restrizioni non solo sono reversibili, ma soprattutto hanno carattere rituale. Si tratta di *esclusioni* che però sono *incluse* nello stesso sistema normativo che definisce la comunità. Stabiliscono un confine, ma interno. Un confine necessario: senza fuori-norma non c'è norma, come senza l'impuro non c'è il puro, e viceversa. La figura dell'escluso è costitutiva della figura dell'incluso.

C'è una storiella in proposito: dopo un naufragio, Jakob Kohen approda su un'isola. Vi passa diversi anni, e infine viene ritrovato. Orgoglioso come Robinson Crusòè, Jakob guida i soccorritori nella visita alla sua capanna, al suo orto, al suo allevamento di animali dall'unghia fessa e dal piede forcuti, come è detto: *Fra tutte le bestie che sono sulla terra, voi potete mangiare ogni animale che ha il piede forcuti e l'unghia fessa e che ruminava* (Lv 11,2-3). Poi i soccorritori vedono in un recinto due costruzioni di terra e paglia: «E quelle cosa sono?». «Sono le sinagoghe». «Due sinagoghe?!». «Si capisce, la prima è quella che frequento; nell'altra non ci metto piede neanche morto!».

Il protagonista della storiella aveva rimediato al suo

spaesamento di naufrago ricostruendo la scena familiare dell'irriducibile polemica interna a una comunità. È l'esclusione inclusa, costitutiva di ogni collettività e di ogni cultura.

Così conclude Gutoff:

*Il paradosso dell'ultima scena è che i saggi dopo la sua morte tolgano la scomunica che gravava su rabbi Eliezer, malgrado il suo rifiuto di ritirare le proprie opinioni di minoranza. Lo fanno in primo luogo perché ormai Eliezer è morto e non potrebbe più recar danno, e perciò non c'è più motivo per non riconoscere gli onori che si era meritato per essere stato un grande saggio. In secondo luogo perché, se pure era rimasto ostinatamente attaccato ai suoi insegnamenti legali, era sembrato che in ultimo avesse accettato [l'autorità della maggioranza], mentre piangeva la fine del Tempio e del mondo ad esso correlato. La cosa ancora più importante era che rabbi Eliezer, come reietto, fosse rimasto fedele all'ebraismo rabbinico, per lo meno in quanto membro in disputa nel Sinedrio. Certamente irato, amaro, risentito e in disaccordo fino alla fine. Tuttavia, rimanendo un modello del vero scomunicato, fuori dalla comunità normativa, ma al tempo stesso legato ad essa, forse rabbi Eliezer ha fatto per il popolo un servizio più grande di tutti i suoi colleghi. Perché nel momento in cui l'ebraismo passò dal comprensibile mondo di un Dio immanente al caos che tutti noi ben conosciamo, esso aveva bisogno di un fuori-legge. Eliezer fu quel fuori-legge e la sua scomunica permise alla comunità di guardarsi, capirsi e definirsi in modo da poter durare... Almeno fino alla prossima grande transizione.*⁵

Ritorniamo al testo, al punto in cui l'abbiamo interrotto: quando rabbi Eliezer ebbe dato l'ultimo respiro,

... Rabbi Yehoshua si alzò in piedi e proclamò: «Il voto è annullato! Il voto è annullato!».

Perché dunque questa svolta? Diremmo: i saggi presero atto che la conclusione della disputa sul forno di Akhnai era stata un fallimento, una distorsione della prospettiva. Avevano buttato fuori Eliezer all'unanimità. Ma una unanimità o un'unica linea che escludesse il dissenso avrebbe costituito una setta o un partito, non un popolo, né una cultura, né una civiltà. I quali, quasi per definizione, sono entità plurime, animate e travagliate da conflitti sociali e ideali. Qual era stato il loro errore? Si erano comportati al pari di una setta che espelle un settario. Ora, l'intenzione che aveva guidato la maggioranza nella disputa con Eliezer non era stata quella di formare una setta, bensì quella di ricostituire un

popolo e una civiltà dopo la catastrofe; di ricostituire una tradizione che unisse il passato al futuro. E se rabbi Eliezer aveva lo sguardo volto al passato, pure i fondamenti su cui poggiava la sua dottrina erano i fondamenti stessi del futuro.

Per ciò rabbi Yehoshua proclamò la fine del bando di Eliezer. Lo fece per due volte. Perché due volte? Certo per l'enfasi commossa con cui aveva assistito al trapasso di quel suo grande compagno e antagonista. Ma si potrebbe anche dire: una volta perché Eliezer era morto e non avrebbe più potuto nuocere; e una seconda volta perché la sua sapienza di maestro e la sua funzione di oppositore e di escluso fosse inclusa nella tradizione. Una tradizione che non è il pensiero unico di una setta, ma è al contrario la controversia ininterrotta che anima una civiltà, la sua dinamica conflittuale lungo le generazioni.

La scarpa è pura, aveva detto Eliezer, e in purità aveva reso l'anima. Ora, può darsi che l'autore di questo passo talmudico si sia diletto di una specie di gioco di parole che fa echeggiare la purità della scarpa nella purità dell'anima di Eliezer al momento del trapasso. Ma nello spirito dell'interpretazione non è lecito pensare che l'uso della stessa parola «purità», rispettivamente riferita alla scarpa e all'anima, siano semplicemente dettate da un parallelismo estetico, da un'assonanza. Il movente dell'interpretazione non è l'estetica ma la sete di senso. Potremmo allora pensare che qui si tratti di una metafora: la scarpa sta alla forma del calzolaio come l'anima di Eliezer sta al suo corpo; e finché l'anima di Eliezer è legata al suo corpo, come la scarpa lo è alla forma del calzolaio, essa resta pura. Il suo stesso corpo è puro finché è vivo, finché non diventa un cadavere, cioè il paradigma stesso dell'impurità; è puro perché Eliezer, malgrado la scomunica e l'isolamento, non si era contaminato, era rimasto perfetto, più fedele di ogni altro alle regole e alle *mitzvot*, ai «precetti». Questo veniva ora riconosciuto pienamente a Eliezer.

E gli oggetti composti di un ricettacolo di pelle, che possono contrarre impurità, ma possono anche ritornare alla purità nel *miqvé*, nel bagno rituale? Nel *miqvé* si purificano le donne dopo il periodo mestruale e dopo il parto. E non è forse l'utero il più importante di tutti i ricettacoli? È l'utero a rientrare nella categoria dei «ricettacoli», o viceversa è l'attenzione per i ricettacoli un'estensione dell'attenzione per l'utero? Forse gli oggetti su cui verte la controversia, e in particolare il forno di Akhnai, sono una metafora dell'utero, e l'utero è a sua volta una metafora che, nel contesto storico in cui ci troviamo, allude a un

problema di nascita, o di rinascita di un popolo dopo la catastrofe del Tempio. Di questo stanno in realtà discutendo i nostri sapienti? Se il nuovo corso della storia e del popolo nasca dalla purità della dottrina e della tradizione inalterate, secondo la tesi di rabbi Eliezer, o nasca invece dall'impurità della storia e delle decisioni umane, secondo la tesi degli altri saggi.

Da quali doglie del parto, da quale ricettacolo o utero, da quale purità o impurità nasce un'epoca nuova? Proprio in quel tempo sorge tra gli ebrei un mito: che un salvatore del popolo era nato da una vergine, da un utero immacolato, che era morto nell'impurità di una croce, ed era risorto nella purità dello spirito.

¹ J. Gutoff, «The Necessary Outlaw: the Catastrophic Excommunication and Paradoxical Rehabilitation of Rabbi Eliezer Ben Hyrcanos», in «Journal of Law and Religion», vol. 11, n. 2 (1994-1995), Hamline University School of Law, St. Paul, Minnesota, pp. 733-748.

² Lo *zaqén mamré*, l'«anziano ribelle», è un giudice (saggio) insediato che dissente dalla decisione autorevole della Corte suprema rabbinica e per il quale la Torà prescrive la pena capitale (*Dt* 12,17). Questa pena viene eseguita solo se il saggio emette una sentenza pratica, vigente per lui stesso e per altri, e che insiste nella sua decisione pur sapendo che i saggi hanno giudicato diversamente. Tuttavia egli è perfettamente libero di insegnare il suo punto di vista. Lo *zaqén mamré* quindi è tenuto ad agire contrariamente al suo punto di vista, ma non è obbligato a cessare di insegnare la sua opinione da una prospettiva puramente teoretica. (Vedi *TB Sanhedrin* 86b-89a; Maimonide, *Mishneh Torah*, Leggi che riguardano i ribelli, 3,38).

³ Vedi anche *Marco* 1,9-11; *Luca* 3,21-23.

⁴ Cfr. rav Benedetto Carucci Viterbi, «Una sottile voce di silenzio», in *Chi è come Te fra i muti?*, Cattedra dei non credenti, lezioni promosse e coordinate da Carlo Maria Martini, Garzanti, Milano 1993.

⁵ J. Gutoff, «The Necessary Outlaw, cit., p. 748.

La vocazione di Imma Shalom, Madre della Pace, e i suoi tentativi di realizzare una coesistenza tra i discordi erano falliti. Sembrano invece riuscire in morte di rabbi Eliezer. Il dissenso persiste, non è affatto ricomposto, ma finalmente coesiste con le tesi della maggioranza. È una grande idea, un grande risultato, ma non un lieto fine. È stata una peripezia ad alto costo per l'una e per l'altra parte: è morto rabbi Eliezer che voleva seppellire l'istituzione sotto le macerie della casa di studio, è morto rabban Gamliel che rappresentava l'istituzione; altre morti verranno, preannunciate da rabbi Eliezer. Ma la grandezza dello scomunicato è riconosciuta, e grande è il compianto per la sua morte:

Al termine dello Shabbat rabbi Aqiva andò incontro alla sua bara mentre la trasportavano da Cesarea a Lydda. Colpì la propria carne finché il sangue non colò fino a terra. Poi rabbi Aqiva iniziò il suo discorso funebre tra i partecipanti tutt'intorno alla bara, e disse: «Padre mio, padre mio, carro e cocchio di Israele».

Così aveva detto Eliseo, vedendo il profeta Elia sparire in cielo in un turbine, su un carro di fuoco (2 Re 2,12).

Secondo 2 Re 2, le cose erano andate in questo modo: Elia aveva appena diviso le acque del Giordano col suo mantello, e lui e il suo discepolo Eliseo avevano attraversato il fiume camminando sull'asciutto. In tono minore, questo ci ricorda l'atto di Mosè. (Potremmo intendere questi guadi prodigiosi come metafore della funzione dei profeti nel condurre il popolo e i fondamenti spirituali attraverso i valichi difficili del tempo storico e dello spazio). Giunti sull'altra sponda, Elia aveva domandato al suo discepolo che eredità avrebbe desiderato da lui, in previsione della sua dipartita imminente, ed Eliseo aveva chiesto di ricevere i due terzi del suo spirito. Gli aveva risposto Elia: «Se mi vedrai quando ti sarò tolto l'otterrai; ma se non mi vedrai non l'otterrai».

Poi fu rapito in cielo, ed Eliseo lo pianse chiamandolo padre suo, carro che porta Israele e carro di combattimento per Israele. Poi anche Eliseo separò le acque col mantello.

Tali sono i riferimenti scritturali del discorso di Aqiva presso il feretro di Eliezer. Riconosce in lui, già scomunicato, un padre spirituale, un carro su cui viaggia Israele nel tempo, ed anche un maestro di prodigi, visto che il passo citato del Libro dei Re ne parla (la divisione delle acque) e visto che sulla questione dei prodigi si chiuderà la nostra storia.

Disse ancora Aqiva:

Io ho molte monete, ma non c'è nessun cambiavalute che me le accetti:

Ho molte domande, ma, morto Eliezer, non c'è più nessuno che sappia rispondermi. Così Aqiva sembra avvertire ciò che aveva avvertito Eliezer: il pericolo di una decadenza della dottrina dopo la caduta del Tempio e l'esilio delle voci dal cielo. Neppure dal lato del sapere la scelta dei saggi è senza prezzo. Eppure è necessaria.

Comunque i conti non sono chiusi, tanto meno quelli sulla magia:

Dunque, da questa storia vediamo che egli (Aqiva) aveva imparato questo [a produrre cetrioli con i prodigi] da rabbi Eliezer. Lo imparò da Eliezer ma non lo comprese; poi lo imparò da rabbi Yehoshua, che glielo rese chiaro.

Ma come avrebbe potuto rabbi Eliezer fare questo? Non abbiamo forse imparato che se uno pratica la magia si rende colpevole? Ma se fosse solo per insegnare sarebbe un'altra questione Perché è detto: «non imparerai a praticare le abominazioni che fanno quelle genti»(Dt 18,9). Tu non puoi impararle per metterle in pratica, ma puoi impararle per capire.

Rabbi Eliezer praticava prodigi, o, per dirla più crudamente, magie. Era padrone della «parola efficace», cioè della parola che è un fatto, che lo fa essere; parola simile a quella di *Elohim*, che aveva creato l'universo dicendolo via via, lungo i sei giorni primordiali. Almeno per un aspetto, la magia è vietata proprio perché troppo simile all'atto divino, un'usurpazione umana delle prerogative di Dio. O un imporre a Dio di far succedere qualcosa subordinandosi alla volontà umana. Similmente è fatto divieto di

pronunciare il Nome divino non solo perché la divinità trascende ogni definizione, ma anche per il contrario: perché il Nome è parola di tale potenza che colui o colei che la pronunciasse vincolerebbe a sé il Nominato: chi giura in Nome di Dio implica Dio nel proprio giuramento, lo asservisce.

Ora, rabbi Aqiva aveva imparato da rabbi Eliezer a far crescere e ad ammucciare i cetrioli con la parola. Era magia o non lo era? Questo, Aqiva non l'aveva compreso, perché Eliezer non faceva distinzione tra parola di Torà e «fatto». *Elohim* aveva creato il mondo leggendo la Torà, dunque la Torà era il principio causale del mondo, e ogni cosa succedeva nel mondo tramite la Torà. Parole e cose erano per rabbi Eliezer sullo stesso piano, nella stessa dimensione e della stessa oggettività.

Che cosa, invece, rabbi Aqiva comprese grazie a rabbi Yehoshua? Comprese che se la Torà «non è più in cielo» e parla un linguaggio umano per farsi comprendere, non può coincidere con quella che è in cielo e parla il linguaggio di Dio. Comprese che il legame di identità tra fatti e parole si era spezzato fin dalle origini, e che tale frattura si manifestava con più forza nelle crisi catastrofiche come quella che stavano vivendo, poiché in esse Iddio si cela ed è implicito, come avviene nel Libro di Ester in cui Egli resta nascosto e non è mai nominato; poiché il tempo della profezia è finito e la Voce di Dio non è più *diretta* come quella già rivolta ai profeti, ma è un'*eredità* depositata nella Scrittura e mediata dall'interpretazione umana di essa. Comprese che la «parola efficace» si era ritirata in Dio ed era indisponibile per noi; e che perciò poteva essere argomento di studio ma non di pratica se non illusoria, o (Dio non voglia) magica; e che tanto la parola quanto i fatti non erano immediatamente verità, ma indizi di essa. Perciò quel che per Eliezer era constatazione obiettiva era in realtà interpretazione; e ciò che per Eliezer era una rivelazione inconfutabile era in realtà argomento di controversia. Nel creare l'essere umano, Dio aveva preso la verità dal cielo e l'aveva gettata a terra. Come è detto: *sorga la verità dalla terra*.



Agiba piange sul feretro
di Elieser

PARTE QUARTA

Misura e dismisura

La crisi è troppo grave perché non se ne colga l'occasione

Abbiamo letto la storia del forno di Akhnai sullo sfondo della grande crisi del mondo ebraico. Allora come adesso erano in corso grandi cambiamenti, cambiamenti di dimensione, da regno a impero, da stato nazionale a globalizzazione, tra unificazione linguistica e reazione localistica, tra contaminazioni delle culture e reazioni identitarie, tra orizzonti universalistici e arroccamenti nelle tradizioni. Sul nostro interesse per la storia del forno di Akhnai e sul modo con cui l'abbiamo interpretata certo hanno influito gli sconvolgimenti attuali, tra potere della violenza e caduta dell'autorità morale e funzionale dei poteri istituzionali, tra personalizzazione del potere e potere impersonale dei flussi economici e finanziari, tra diaspore migratorie e squilibri di ricchezza e povertà: un mondo in cui si stanno spostando da occidente a oriente i baricentri politici e culturali, una storia che muta i suoi alvei di cui è difficile indovinare i nuovi corsi. In cui soprattutto gli sconfitti, i dispersi, i migranti in centinaia di milioni cercano le vie del proprio futuro. Il forno di Akhnai è appunto una storia di sconfitti e dispersi, di una civiltà sconfitta e di un popolo disperso, per i quali è particolarmente incalzante una domanda: che cosa contribuisce a determinare la forma del futuro? Che cosa dunque salvare tra le cose che dobbiamo abbandonare?

Sullo sfondo della catastrofe ebraica del I sec., la controversia sul forno di Akhnai verte essenzialmente su queste domande, decisive quando la propria storia, o la storia del mondo, cambiano il loro corso e i loro fattori. Abbiamo visto, nell'Introduzione, come Yochanàn ben Zakkai chiedesse a Vespasiano di concedergli di trasferire la sua scuola rabbinica a Yavne, fuori dalle mura di Gerusalemme strette d'assedio. Si racconta (in *TB Ghittin* 56a-b) come fosse fatto uscire in un finto funerale, nascosto in una bara portata da due suoi discepoli, rabbi Eliezer e rabbi Yehoshua. Che cosa avrebbe contribuito a determinare la forma del futuro? Che cosa salvare dalla catastrofe ormai inevitabile? Su questa domanda

e sulla risposta i due futuri antagonisti erano allora concordi: si trattava di salvare non le cose, ma il sapere e il metodo, ossia la Torà vivente. Così portarono fuori il loro maestro. Verità o leggenda, l'episodio sembra carico di metafore: nella persona di Yochanàn ben Zakcai chiuso nella bara, quel sapere e quel metodo parevano morti ma non lo erano, come si dice del seme che è sepolto nella terra e però mantiene tutta la sua potenzialità di germogliare. I due discepoli, che sarebbero poi stati, intorno al forno di Akhnai, i protagonisti di una controversia sul puro e sull'impuro, portavano il paradigma dell'impuro, un cadavere; il quale però non era affatto impuro, perché cadavere non era. Portavano cioè la rappresentazione complessiva del loro sapere, una figura oscillante tra il puro e l'impuro – un vivente in forma di cadavere –, per poi dividere quel sapere comune, declinando in modo diverso il puro e l'impuro quando si tratterà non più della *conoscenza*, ma della *decisione* sulla normativa.

Ieri come oggi, in ogni trasformazione c'è trauma, e il lato distruttivo è più evidente di quello costruttivo: *rabbi Yehudà diceva, a nome di rabbi Shmuel: tremila leggi della tradizione furono dimenticate durante il periodo di lutto per [la scomparsa di] Mosè (Temurà 16a)*. Si perdono le cose che si conoscono, le abitudini, mentre le cose nascenti ci paiono ancora indefinite.

Che cosa salvare dunque? In sintesi ci sembra di poter dire: Yehoshua rappresenta colui che si preoccupa in primo luogo di salvare dalla catastrofe la compagine sociale minacciata dalla disgregazione; Eliezer, colui che vuole salvare in primo luogo i fondamenti della dottrina, i canoni della cultura. Il nostro racconto espone in forma paradossale o fiabesca un problema realistico e attuale: di quanto sia difficile tenere insieme queste due esigenze, di quante dimensioni razionali ed emotive, giuridiche ed etiche, sociali e individuali, in conflitto tra loro, vengano coinvolte in una simile questione. Questione che ci è parsa talmente attuale da spingerci ad interrogare in un testo della tradizione il cuore antico del nostro presente e del nostro futuro.



What will be saved will shape our futures. Non sempre si sceglie bene, non sempre si può scegliere che cosa salvare. Ci si prova. E appunto di un salvataggio parla il nostro racconto e parliamo noi oggi quando cerchiamo, come i nostri personaggi, nuove classificazioni per i fatti e per le cose (da ciò che si produce al come si produce, dalle fonti di energia agli strumenti finanziari, dai confini tra vita e morte ai confini tra ciò che è lecito o ciò che è illecito, dai diritti sociali e di genere al diritto della persona). La scelta di ciò che si decide di salvare è una condizione di ciò che potrà essere.

Lo scambio e il nome delle cose

Al capezzale di rabbi Eliezer i saggi della nostra storia discutevano su quale fosse la legge per una palla, per la forma del calzolaio, per un amuleto, per una borsa di cuoio che contiene una perla, per un piccolo peso. Qual era lo scopo della loro discussione? Quello di definire di che tipo fossero quegli oggetti, quali gli aspetti qualificanti e quali accessori: a seconda delle interpretazioni sarebbero stati classificabili in un modo o nell'altro, e diversa sarebbe stata la loro fruibilità.

Facciamo un salto ai nostri giorni. Fin dalla sua creazione anche la Commissione Europea ha discusso le definizioni delle «cose», per identificarne le specifiche caratteristiche merceologiche e regolamentarne lo scambio. Tra le discussioni più memorabili, quella sulle banane, che approda alla delibera 2257 del 16 settembre 1994, pubblicata sulla Gazzetta ufficiale 245 il 20/09/1994, pagine 0006-0010, con riferimento alle decisioni 404/93 del 13 febbraio 1993 prese dall'EEC sul mercato delle banane, emendata da EC 3518/93(2). In virtù di tali decisioni, dicesi «Banana» il noto frutto se, e solo se, compreso tra i 14 e i 27 cm di lunghezza. Seguono specificazioni sulla curvatura, sulla lunghezza del picciolo e sulla marchiatura. Quanto al cetriolo, di cui un tempo si erano particolarmente interessati rabbi Eliezer e rabbi Aqiva, è stato anch'esso codificato dai saggi dell'Unione Europea (regolamento 1677/88, anche se le norme non dovrebbero essere più in vigore dal luglio 2009 per aiutare gli agricoltori in crisi): il cetriolo assurge alla qualifica merceologica di «Cetriolo» se, e solo se, la sua curvatura non eccede i 20 mm per ogni 10 cm di lunghezza. Più precisamente, non si discute su che cosa sia il cetriolo, ma su quali siano le caratteristiche necessarie a renderlo ufficialmente idoneo al mercato. (Così come, in altri tempi, intorno al forno di Akhnai non si discuteva sui forni in genere, ma se un particolare tipo di forno fosse idoneo all'uso, se puro, o non idoneo se impuro). Gli altri cetrioli, privi dei

requisiti regolamentari, avrebbero perduto la qualifica merceologica di «Cetrioli», malgrado l'immagine e la somiglianza. Che cosa ha deliberato dunque la maggioranza dei saggi europei nel caso della banana? Che sia «Banana» una banana se, e solo se, ha un calibro tra 2,8 e 3 cm e una lunghezza compresa tra 14 e 27 cm. Da quel momento tutte le altre banane non sarebbero state più ufficialmente banane. E che cosa decisero i saggi sui cetrioli? Che sia «Cetriolo» solo quello con una curvatura di non più di 20 mm per 10 cm di lunghezza. Da quel momento tutti gli altri cetrioli non sarebbero più stati «Cetrioli» *kasher*, cioè «adatti» per lo scambio ufficiale di mercato. Quali furono le conseguenze di tali decisioni a maggioranza? Che sul mercato internazionale le Banane e i Cetrioli canonizzati come tali avrebbero avuto una commerciabilità molto più favorevole delle banane e dei cetrioli non più titolari di tali nomi. Successe che le multinazionali produttrici di Banane e Cetrioli soppiantarono sui mercati i produttori delle già banane e dei già cetrioli, con la conseguente rovina di intere colture e l'impoverimento di intere popolazioni. Lo stesso dicasi per le fragole, gli asparagi, le carote e una gran parte dell'universo ortofrutticolo. Anche sull'uovo è stato redatto un protocollo, che, almeno sull'argomento e nella cura delle specificazioni ha qualche assonanza con il trattato talmudico *Beitzà*, «Uovo».

Ora, ciò che avvicina una discussione rabbinica su che cosa sia «una cosa» e quale ne sia la fruibilità rispetto alle categorie del puro e dell'impuro, da un lato, e, dall'altro, l'accanita discussione nel consesso dell'Unione Europea circa lo statuto commerciale delle banane o dei cetrioli e la loro fruibilità economica non è solo una suggestiva somiglianza nell'acribia classificatoria, o nella meticolosità delle definizioni. Si tratta di qualcosa di più strutturale, a cominciare dalla potenza illocutoria delle parole che decidono lo statuto degli oggetti, e che si traducono in conseguenze concrete, in destini umani. Ma soprattutto riguarda l'importanza delle convenzioni e dei patti, riguarda l'analogia tra l'economia dei patti terreni e quella del Patto metafisico con la divinità.

Abbiamo inteso la storia del forno di Akhnai anche come controversia sul Patto, sul Patto con Dio e sul patto sociale di una collettività impegnata a ricostituirsi dopo una catastrofe. Se il Tempio era stato distrutto, qualcosa di quel Patto non aveva funzionato: l'avevano tradito gli uomini o l'aveva tradito Dio? È

una controversia avvenuta più volte nella storia, sullo sfondo di altre catastrofi. Da ultimo si è ripetuta con lo sterminio nei Lager.

Ora, in questa postilla, rimettiamo in primo piano la questione del Patto (della *Berit*) in senso lato. È chiaro, il Patto si fonda su uno scambio. E lo scambio è alla base della vita biologica e della vita sociale. La vita è uno scambio tra gli organismi e l'ambiente, da cui essi traggono respiro e nutrimento; l'ape sugge il nettare e rende al fiore l'impollinazione che ne moltiplica la specie ecc. Parimenti le società vivono sullo scambio. Il contadino scambia i suoi prodotti con l'artigiano, l'agricoltura con l'industria, i beni materiali si scambiano con beni immateriali, via via in società sempre più complesse e in sempre più articolate divisioni del lavoro. Ma lo scambio presuppone una traduzione: il contadino *traduce* una certa quantità di cetrioli in un paio di scarpe, o in un trattore, oppure nell'istruzione dei figli, o in una tutela assicurativa, o in una predica del prete in chiesa... Qual è il magico vocabolario che traduce una certa quantità di cetrioli in un paio di scarpe, oppure in una predica? Che cosa avvicina misteriosamente cose tanto disparate, rendendole confrontabili e commutabili l'una con l'altra? Quale segreta parentela le accomuna? È il loro valore, e il loro valore è il tempo di lavoro socialmente necessario per produrle, rispondeva Marx. Il mercato è il terreno su cui avviene la sorprendente traduzione di una cosa in un'altra del tutto diversa, e il denaro è il segno astratto e *virtuale* che, almeno in via formale più che sostanziale, misura il grado della loro reciproca equivalenza di valore *reale*. Il denaro, «equivalente generale», è la formidabile invenzione che rende confrontabili tra loro le cose più disparate.

Torniamo ancora alla discussione tra i saggi e rabbi Eliezer nell'imminenza della sua morte: parlano della legge di una palla, della forma del calzolaio ecc. Il narratore, non senza ironia, ci sorprende: che cosa hanno in comune oggetti così disparati? Eppure la loro casualità non turba affatto i protagonisti della discussione. Anzi, è proprio quella casualità a richiedere un ordine, una classificazione. Sono essi «oggetti» o «ricettacoli» di oggetti? Appartengono essi alle cose passibili di impurità? Questi sono i criteri che li accomunano e li inscrivono o meno entro una determinata famiglia. Per rabbi Eliezer tale classificazione si vale di parametri oggettivi e inconfutabili *dedotti* dal disegno divino; per i suoi contraddittori è piuttosto una decisione umana, sia pure *indotta* dalla Torà, per dare al mondo un ordine umano.

Al pari di rabbi Eliezer, anche Linneo cercava criteri

inconfutabili di classificazione degli esseri viventi, tanto che il loro doppio nome, designante l'ordine e la specie, espresso in latino (lingua sacra del canone cristiano, e perciò inconfutabile) sembra coglierne l'essenza e la natura in modo molto più oggettivo che non la loro designazione empirica in qualunque lingua volgare: *Pieris Brassicae* sembra fissare l'«in sé» della comunissima farfalla bianca a macchie nere, le cui larve si nutrono delle foglie del cavolo, molto più del suo nome corrente che in Italia è *cavolaia*. Salvo il particolare non irrilevante che la scienza moderna cerca la sua autorevolezza nei dati sperimentali e rabbi Eliezer la cercava nella Voce del cielo, nell'autorità della fonte, nell'*ipse dixit*.

Resta il fatto che la categoria mentale in cui un oggetto è iscritto interferisce decisamente sul suo utilizzo. Un rotolo di carta igienica posto per nettarsi le labbra su un tavolo apparecchiato è inaccettabile, anche se la carta può essere molto più pulita di un tovagliolo. E dunque il significato allusivo di una cosa o la sua valenza simbolica ne influenzano profondamente l'utilità pratica. Al di là della sua natura intrinseca, un oggetto si qualifica a seconda della categoria in cui è iscritto.

Delle indefinite possibilità di classificazione parla Jorge Luis Borges in una pagina de «L'idioma analitico di John Wilkins»: *Codeste ambiguità, ridondanze e deficienze ricordano quelle che il Dott. Franz Kuhn attribuisce a un'enciclopedia cinese che s'intitola «Emporio celeste di conoscenze benevoli». Nelle sue remote pagine è scritto che gli animali si dividono in a) appartenenti all'Imperatore, b) imbalsamati, c) ammaestrati, d) lattonzoli, e) sirene, f) favolosi, g) cani randagi, h) inclusi in questa classificazione, i) che s'agitano come pazzi, j) innumerevoli, k) disegnati con un pennello finissimo di pelo di cammello, l) eccetera, m) che hanno rotto il vaso, n) che da lontano sembrano mosche.*¹

«Bello come l'incontro casuale di un ombrello e di un ferro da stiro sopra un tavolo operatorio» diceva Lautréamont (un padre del Surrealismo): era una provocazione estetica, una «natura morta» di oggetti precisi ma, appunto, casuali, che posti in un'unica inquadratura suggerivano indefinite capacità di relazioni reciproche tra le cose e una inesplorata trama del mondo. Ora, se al di là della nostra abitudine mentale noi guardassimo il mercato da un punto di vista estetico ne vedremmo il carattere surrealista, tanto è capace di porre in relazione in un'unica inquadratura le cose più eterogenee, oppure vedremmo un quadro surrealista come una penetrante metafora del mercato: il mercato è come un

tavolo operatorio dove un ombrello e un ferro da stiro entrano tranquillamente in relazione, ma in una dimensione ben più spettacolare che non nell'immagine suggerita da Lautréamont. Ciò mette in luce la carica simbolica dello scambio economico, e la modalità economica dello scambio simbolico. Tale è la pregnanza dell'idea di scambio da essere sottesa non solo al mercato propriamente detto, ma in genere ai rapporti sociali. Un bene si scambia con un premio, e un errore si scambia con un danno sia nella logica del mercato, sia in quella della morale comune, del diritto, dell'educazione, delle valutazioni scolastiche o della religione. La logica della «giustizia retributiva», che retribuisce il bene col premio e il male con la punizione, attraversa questi campi apparentemente così diversi, perché è il riflesso della forma più elementare (troppo elementare) del principio causale: la causa «buona» ha un effetto «buono», la causa «cattiva» ha un effetto «cattivo»; la causa è coerente con l'effetto. Così la virtù richiama in cambio il suo premio, e il vizio o il crimine la loro punizione. Lo scambio accomuna le pianure utilitarie del mercato e le altezze spirituali della speranza religiosa e del timor di Dio. La liturgia del sacrificio è commercio simbolizzato, il sacrificio è un'offerta alla divinità per ottenerne *in cambio* un bene o un favore, o è la restituzione di un debito dovuto al dio, o un dono che previene l'arbitrio onnipotente del dio vincolandolo a sua volta a un debito.²

¹ J.L. Borges, *Tutte le opere*, a cura di Domenico Porzio, I Meridiani, Mondadori, Milano 1984, p. 1004.

² Anche la Croce può essere letta come un debito con l'umanità, contratto volontariamente dal Padre per aver offerto in sacrificio l'Uomo nel Figlio. «Non la mia, ma la tua volontà sia fatta» dice Gesù, in quanto uomo. La crocifissione è dunque volontà di Dio, non volontà dell'uomo Gesù. Sacrificando l'umanità del Cristo, Dio vuole misericordiosamente farsi debitore verso l'uomo, per sanare il debito infinito che l'uomo ha nei confronti del suo Creatore. Ma il Cristo non è solo uomo, è anche Dio. Nella Croce, lo scambio è in cortocircuito: è Dio che sacrifica Se stesso a Se stesso, paga da Se stesso ogni debito a Lui dovuto, per liberare l'uomo da ogni debito. Nella Croce si azzerano i conti, e ciò apre un nuovo spazio, per la Nuova Alleanza. Salvo il debito inestinguibile dell'uomo verso Dio, per avere Egli generosamente saldato i debiti dell'uomo: un ciclo senza fine.

Lo scambio, il contratto, l'atto giuridico hanno carattere sacro. Sono impegni di lealtà e giustizia che implicano un giuramento, e il giuramento richiama un'istanza superiore o un dio come testimone e giudice: *Temi il Signore Iddio tuo, serviLo e giura nel suo Nome (Dt 6,13)*. Anche i pesi e le misure hanno un carattere sacro: sono i termini di ogni scambio, di ogni contratto e di ogni atto giuridico. Icona della giustizia è la bilancia, che è un rapporto tra pesi e misure, e al pari della giustizia anche i pesi e le misure sono soggetti alla responsabilità suprema o divina: *Non commettere ingiustizia sia nel giudicare sia nella misura di lunghezza, di peso e di capacità. Usate bilance giuste, fate pesi giusti, sia esatta l'efa e esatto il hin: Io sono il signore Iddio vostro, che vi ha tratto fuori dall'Egitto. (Lv 19,35-36)*.¹ Per questo le unità di misura, di peso e di volume erano affidate ai templi, a garanzia della loro vigenza per tutti, sul piano locale o sul piano universale. La vocazione universalistica dell'Illuminismo ha affrancato le misure dal localismo e dal riferimento al corpo umano (il braccio, il pollice...) per riferirlo alle più stabili dimensioni del mondo: il metro come frazione del meridiano terrestre, il chilo come peso di un dm cubo d'acqua al livello del mare. Ma anche la secolarizzazione illuministica dava enfasi alla necessità di un garante «terzo» dei pesi e delle misure: l'autorità delle leggi fisiche invece dell'autorità divina. E il deposito delle unità di misura ebbero la loro sede non più nei Santuari ma nel Museo, tempio del sapere scientifico.

Tanti sicli o tanti sesterzi o euro per tanti kg di una determinata merce: la moneta è in rapporto con le unità di misura nel regolare gli scambi. E la moneta esige un potere e un'autorità che ne garantisca il valore. Il potere di monetazione è potere regale. Le due facce di una moneta fanno appello all'autorità politica da una parte, alla sanzione divina dall'altra (testa e croce nei nostri climi).

Ora, se c'è un'autorità del Tempio sulla giustizia e quindi sull'equità degli scambi e dei patti, a cominciare dal Patto con Dio (*Berit*), se c'è un'autorità del Tempio sugli scambi e dunque sulle unità di misura, sulle unità di misura e dunque anche sulla moneta, che cosa accade quando il potere sulle misure e sulla moneta passa ad altri? È appunto ciò che avvenne a Gerusalemme tra il I e il II secolo, con l'affermarsi definitivo del dominio romano.

In questa luce potremmo forse leggere un sostrato storico-politico inconsueto di due episodi del Vangelo: la disputa sulla moneta e la cacciata dei mercanti dal Tempio. In *Matteo* 22, quando «i farisei» per cogliere in fallo Gesù gli domandano se si debba o no pagare il tributo all'imperatore romano, Gesù risponde: *Perché mi tentate, ipocriti? Mostratemi la moneta del tributo*. Gli presentano una moneta. E Gesù: *Di chi è questa immagine e l'iscrizione? ... Rendete dunque a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio.*² Gesù sancisce qui la separazione tra Tempio, tributi e monetazione. Si può intendere: prende atto politicamente di questa separazione. Poiché ormai la moneta dipende da un potere non più ebraico, non più garantito dal Santuario, la moneta di Cesare è del tutto profana e il rapporto di essa col Tempio è profanazione. Ma al tempo stesso questa perdita dell'autorità del Tempio sugli scambi ne segnala la decadenza come istituzione in cui il culto e l'amministrazione facevano sistema. È la fine della teocrazia come *crazia* del sistema religioso sugli scambi monetari, in mano ormai al potere profano dell'impero. Analogamente, quando Gesù caccia i mercanti dal Tempio: *E cominciò a cacciare coloro che vendevano e compravano nel Tempio; rovesciò i banchi dei cambiavalute e i banchi dei venditori di colombe [di pecore e buoi, aggiunge Giovanni, 2] dicendo loro: Sta scritto: «La casa mia sarà chiamata casa di preghiera», ma voi ne avete fatto una spelonca di ladri.* (Mt 21,12-13).³ Gesù caccia i mercanti non solo perché realisticamente si può credere che tirassero sui prezzi e avessero fatto del luogo santo «un covo di ladri» (fatto non infrequente nei luoghi santi, dall'antichità ai giorni nostri), ma forse anche perché sotto l'impero il Tempio aveva perduto il controllo sugli scambi commerciali e anche simbolici. Che cosa ci facevano là dei venditori di bovi, pecore e colombe? Vendevano gli animali che coloro che salivano al Tempio acquistavano per i sacrifici: moneta, cioè scambio commerciale; vittime sacrificali, cioè scambio simbolico con la divinità. Ora, la figura del Cristo dice due cose, l'una sul Tempio, l'altra sul sacrificio. Sul Tempio dice: *Disfate questo Tempio e in tre giorni lo rialzerò ... Egli però parlava del Tempio del proprio corpo. Così, quando risorse da morte [dopo tre*

giorni] i discepoli si ricordarono... (Gv 2, 20-22). Quanto al sacrificio, il Cristo crocifisso starebbe a significare il sacrificio supremo ed ultimo, la fine dei sacrifici.⁴ Storicamente, con la fine del Tempio si estinsero i sacrifici nel mondo ebraico; con la fine del Tempio la comunità ebraica divenne corpo vivente del Tempio distrutto: *Eiyé asher eiyé*, «Io sarò Colui che sarà» con voi dovunque, dice il Signore (Es 3,14), nella vostra terra come in diaspora.

Così, il Cristo è un'icona della crisi decisiva del I sec. Sotto l'egemonia dell'impero il sistema religioso incentrato sul Santuario di Gerusalemme va perdendo la sua giurisdizione sugli scambi commerciali e simbolici, sulle unità di misura, dunque sui rapporti sociali e giuridici. E anche per questa amputazione delle sue prerogative il Tempio non è più quello che era e avrebbe dovuto essere. È come se ogni cosa perdesse la sua definizione e la sua misura. La catastrofe coinvolge i patti tra gli esseri umani e il Patto con il Signore, la *Berit*. Il tema del «nuovo Patto», già sollevato dai profeti, riemerge in modo drammatico. È per rispondere a quella stessa crisi, abbiamo detto, che si svolge la controversia sul forno di Akhnai.

¹ Vedi anche Dn 25,13-16: «Non aver nel tuo sacchetto peso e peso, grande e piccolo. Non tenere in casa *efa* ed *efa*, una grande e una piccola, ma abbi pesi esatti e giusti, come pure *efa* esatta e giusta affinché siano prolungati i tuoi giorni sulla terra che il Signore Iddio tuo sta per darti, poiché chiunque ... commette ingiustizia è in abominio al Signore Iddio tuo».

² Vedi anche Mc, 12,13-17; Lc 20,20-26.

³ Vedi anche Mc 11,15-19; Lc 19,45-48.

⁴ Guy G. Stroumsa, *La fine del sacrificio Le mutazioni religiose della tarda Antichità*, Einaudi, Torino 2006.

Nelle sue formulazioni bibliche la *Berìt*, il Patto di Abramo, di Giacobbe, di Mosè con Dio rivela i caratteri ora di un patto politico-militare, ora di un contratto commerciale, ora di un contratto matrimoniale. Le benedizioni e le maledizioni che sanciscono la *Berìt* sono analoghe ai vantaggi e alle penali previste nei contratti tra soggetti umani. Il Patto immaginario con Dio e il patto reale tra uomini si rispecchiano l'uno nell'altro. Hanno in comune la stessa modalità, quella dello scambio.

Ma per scambiare un bene con un bene occorre che l'uno e l'altro siano definiti per essere confrontabili; occorre che ci sia proporzione tra l'uno e l'altro, come qualità e quantità. Quanti anni di lavoro sotto Labano sono stati necessari a Giacobbe per acquistare Rachele? Quanti cammelli ci vogliono per comprare una moglie? Ma che cosa è un cammello e che cosa è una moglie? Per essere scambiate e tradotte l'una nell'altra, le cose devono essere definite, ossia denominate e misurate. Ciò riguarda il linguaggio, il nome delle cose, e riguarda i sistemi di misura. La necessità dello scambio ha certo contribuito alla formazione e alla precisazione del linguaggio e delle misure: ha posto la domanda: che cosa è una cosa? Che caratteri la distinguono da un'altra cosa? Quali varianti sono comprese in un termine, ad esempio «albero», e quali invece ne sono escluse? Che quantità di una cosa è necessaria per essere equivalente a un'altra del tutto diversa? Qualità e nome, quantità e misura.

Il Patto collega i criteri di giustizia alla esattezza dei pesi e delle misure: *Non commettere ingiustizie tanto nel giudicare quanto nella misura di lunghezza, di peso e di capacità* (Lv 19,35). Nomi e misure sono convenzioni umane. I rapporti sociali e lo scambio commerciale si basano sul rispetto di tali convenzioni, sulla fiducia reciproca e sulla lealtà reciproca nel rispettarle. Ma sono proprio la fiducia e la lealtà ad essere esposte all'inganno. Non a caso, secondo una tradizione riferita da Flavio Giuseppe (I sec e.v.),¹

l'invenzione dei pesi e delle misure era attribuita a Caino, invenzione «che cambiò l'innocente e generosa semplicità in cui l'umanità era vissuta fino ad allora in un'esistenza dominata dalla frode». Forse era in questo la conoscenza del bene e del male: nel dare una misura alle cose, un valore di scambio, in cui la lealtà e l'inganno si incrociano, la fiducia e il tradimento si aggrovigliano. (Lo possiamo constatare ogni giorno e segnatamente nei tracolli delle Borse, nei falsi in bilancio, nelle frodi commerciali e finanziarie, che travolgono milioni di vite). Ma falsificare le unità di misura è particolarmente grave, perché esse sono sotto la giurisdizione regale e divina: *La stadera e le bilance giuste appartengono al Signore, tutti i pesi della tasca sono opera sua. (Proverbi 16,11).*² Le misure sono prerogative del potere, politico o metafisico, e da esso garantite. Per questo le unità di misura, di peso e di capacità erano conservate nel luogo dell'autorità religiosa o politica, nel Santuario di Gerusalemme come sull'acropoli di Atene e sul Campidoglio a Roma. Napoleone ne fissò il luogo a Parigi.

La storia del forno di Akhnai parla della definizione delle cose. Il forno tagliato è una cosa in sé, o piuttosto è un aggregato di cose, cioè di formelle sovrapposte? È un intero o un frammento? E perché farsi domande del genere? Perché ciò implica la classificazione nell'ordine del puro o dell'impuro. E che cosa ci dice il fatto che il forno o qualunque altra entità sia puro o impuro? Ci dice per che cosa possa o non possa essere usato, i limiti della sua utilità e praticabilità; ci parla del suo valore d'uso, pratico o simbolico. Un cavallo, ad esempio, è impuro perché non ha l'unghia fessa e il piede forcuto, e non può dunque essere sacrificato né mangiato, ma può essere cavalcato da un imperatore persiano come Assuero o aggiogato all'aratro o a un carro come quello di Tewje il lattivendolo... Purity e impurity definiscono le possibilità con cui il forno, e qualunque entità, possono entrare in relazione con altre entità *nell'ambito esigente del Patto con il Signore*. Puro è ciò che è funzionale al Patto, impuro ciò che non lo è. Se il Patto è un contratto col Signore, puro è ciò che è adatto allo scambio, al «commercio» spirituale, simbolico o materiale con il Signore, impuro è ciò che è inadatto.

Ma Dio sarà forse offeso dall'impurità? E perché allora avrebbe creato gli animali impuri, perché avrebbe comandato a Noè di salvare dal diluvio il cammello, il cavallo, il topo, e tutti gli animali impuri, ospitandoli nell'Arca? O non è piuttosto l'essere

umano ad aver bisogno della purità per poter entrare in rapporto con il divino?

Per cercar di chiarire la questione, ci permettiamo una digressione sulla dialettica tra il sacro e la religione.

Esperienza del sacro è l'incontro turbolento con dimensioni del mondo, della storia, di noi stessi che non sappiamo contenere e comprendere; trauma che trapassa i confini che definiscono le cose, induce un cambiamento di stato, una trasfigurazione. Il sacro si manifesta come turbolenza in zone critiche di contatto tra dimensioni diverse e incommensurabili: tra il mondo dei vivi e il mondo dei morti, tra il transitorio e l'eterno, tra il finito e l'infinito, tra forma distinta e caos in cui tutto è in tutto, tra l'essere e il nulla. L'onnipotenza del sacro è l'onnipotenzialità del caos (il *tohu va-vohu* della *Genesi*), originario e però immanente e sempre attuale, in cui tutto si confonde e si rigenera al di là del bene e del male. L'esperienza del sacro è nella sensazione di un rapporto con una dimensione che ci soverchia, che ci trascende, che sfugge ad ogni determinazione: è terrore dell'indistinto, dell'innominabile e irrapresentabile, o dolcezza estatica del naufragio del sé:

e il naufragar m'è dolce in questo mare.

Al sacro, il religioso si oppone come la cicatrice alla ferita, come il placebo al dolore, la misura allo smisurato, la consolazione allo sgomento, il rifugio alla nudità vulnerabile, il previsto all'imprevedibile. La religione dà ritmo rituale al tempo, dà rappresentazione a ciò che non ha figura, musica e parola a ciò che è frastuono o silenzio, norma a ciò che trascende ogni norma, misura all'incommensurabile. Funzione del religioso è il controllo del sacro, l'addomesticamento della sua inafferrabile natura. L'atto sacramentale evoca il sacro per negativo: proprio in quanto lo previene inscrivendolo in una norma e in un ritmo rituale, ne è sintomo, lo segnala come gli anticorpi segnalano un perturbamento dello stato fisico.

Ora, il puro e l'impuro sono categorie normative. Mettono ordine al disordine, definiscono gli ambiti. O meglio, il puro può forse essere inteso come ordine, l'impuro come disordine, come ibrido e inclassificabile, mescolato. Tale è il sacro, *contaminazione* tra l'infimo e il sublime, tra la morte e la vita. È la totalità in cui gli opposti si confondono, l'indistinto della totalità. Domandarono a rabbi Aqiva perché insistesse nel voler annoverare il «Cantico dei

cantici» nel canone dei testi sacri; rispose: perché è un libro che contamina le mani, dunque è sacro. Infatti è un dialogo d'amore, di carne e spirito. La donna incorre nell'impurità, quando nel parto e nel flusso mestruale è, simbolicamente e di fatto, in una situazione ambivalente, tra la vita e la morte.

Se l'esperienza del sacro è esperienza della totalità in cui il bene e il male, l'organico e l'inorganico si mescolano, se la totalità è impura proprio in quanto totalità, la purità è allora l'antidoto per poter accedere al sacro senza perdersi in esso. Si può pensare che nella metafora antropologica del racconto biblico il Santo, benedetto Egli sia, prescriva la purità quando si entri in rapporto con Lui, non perché l'impuro L'offenda, ma a protezione dell'essere umano. Perché non si perda in Lui, non si perda nel tutto, preservi la propria distinzione di parte nel tutto.

Il puro è l'interfaccia tra l'umano e il divino. È la condizione in cui l'umano può entrare in una relazione di scambio con il divino. È la condizione della *Berit*, del Patto.

Almeno per un aspetto, le idee di patto, di contratto, di scambio comportano una proporzione tra il dare e l'avere: si scambiano beni diversi ma, in prima approssimazione, confrontabili, equiparabili. E ciò comporta a sua volta – si è detto – una definizione e una misurazione delle cose. La *Berit*, il Patto con Dio, è un rendere proporzionale Dio all'essere umano, è un sottomettere Dio alla misura.

Se fosse giusta questa interpretazione del puro e dell'impuro come capacità o, rispettivamente, incapacità di scambio col divino, allora si capirebbe ancor meglio la divergenza tra rabbi Eliezer e gli altri saggi: rabbi Eliezer pensa che lo scambio con Dio sia ancora diretto, e la purità, ossia l'attitudine a tale scambio, abbia ancora la sua piena estensione; gli altri saggi al contrario pensano che nella nuova era segnata dalla distruzione del Tempio lo scambio col divino non abbia più la possibilità di un tempo, e che l'impurità, ossia l'inettitudine allo scambio col Cielo, si sia estesa nel mondo. A riprova, con la fine del Tempio finiscono anche il sacerdozio e i sacrifici, ossia le istituzioni più emblematiche dello scambio con Dio, che solo nel Tempio avevano il loro luogo e la loro attualità.

D'altra parte, Dio è intuito come incommensurabile, infinitamente sproporzionato rispetto alla creatura. Il dramma tra proporzione e sproporzione è argomento del Libro di Giobbe.

Giobbe è innocente e soffre ingiustamente. Ma i conoscenti che sono venuti a trovarlo sul suo letto di strame la pensano diversamente: poiché secondo giustizia chi ha peccato ha da soffrire la propria punizione, se qualcuno soffre è perché sconta il castigo di qualche sua colpa. Se non fosse così, dovremmo dubitare della giustizia di Dio. Dio non voglia! Se Giobbe soffre deve essere colpevole. E dovrà soffrire in proporzione della gravità del suo peccato. Interroghi Giobbe se stesso, e troverà la ragione dei suoi mali. Questa è la logica proporzionale, misurabile, del Patto con Dio, a cui gli interlocutori di Giobbe religiosamente si attengono. Protesta Giobbe: i conti non tornano, soffro eppure sono innocente. Ma, soprattutto, è Dio a protestare contro gli interlocutori di Giobbe: voi credete di conoscere le mie vie e la mia logica, avete la presunzione di giustificarmi per i mali che ho imposto a Giobbe imprigionandomi nei vostri criteri umani, riducendomi alle vostre proporzioni, mentre Io sono fuori da ogni proporzione, mistero che trascende ogni comprensione e misura.

Il Libro di Giobbe contesta il Patto, almeno nella sua versione di scambio proporzionale; non lo nega, ne rivela i limiti. Nell'ambito di un patto, i due contraenti si pongono su un comune terreno, su cui sono per lo meno confrontabili, se pur non alla pari. Per questo aspetto, la *Berît* riduce Dio a misura d'uomo. In quanto impegno reciproco, riduce a rapporto simmetrico l'asimmetria incommensurabile tra Dio e l'essere umano.

Il Libro di Giobbe contesta la religione come manipolazione umana della divinità, come addomesticamento del sacro e del divino, come paternalismo nei confronti di Dio, paternalismo che chiama l'uomo a incolpare se stesso anche se innocente pur di salvare l'innocenza di Dio, come se Dio fosse un infante privo di responsabilità. Come se il Padre fosse un figlio bambino, o un vecchio incapace. Proclamando che ogni male è colpa dell'essere umano, la religione paradossalmente proclama l'onnipotenza negativa dell'uomo e l'impotenza innocente di Dio. Nel libro di Giobbe Dio non è innocente, anzi infligge a un innocente un'infinità arbitraria e sproporzionata di mali, come prima l'aveva gratificato di una quantità sproporzionata di beni. Così fa la Natura, in Leopardi, lettore laico di Giobbe. Il Libro di Giobbe critica le illusioni consolatorie della religione, che pretendono di controllare la logica del divino soggiogandolo a un contratto e allo scambio proporzionale, e intendendo la provvidenza divina al pari di un welfare teologico, così Leopardi, nella sua radicale laicità, critica la ragione illuministica quando sia una fede consolatoria nella ragione, una religione secolarizzata, l'illusione consolatoria

di una corrispondenza piena tra mente e realtà, di un dominio mentale sul mondo. Analogamente a rabbi Eliezer, che era convinto della coincidenza perfetta tra la propria voce e la Voce del vero.

Il Libro di Giobbe non è solo il libro della protesta del giusto che soffre, è anche il libro della protesta di Dio. È la sua proclamazione di indipendenza dalla religione e dai patti.

Ora, la critica che la laicità profonda volge alla religione non è quella di essere troppo trascendente, ma di esserlo troppo poco, perché dà forma e figura, e persino volto e parola a una dimensione inaccessibile a qualunque dimostrazione; perché parla con dovizia di particolari e di cose che non può sapere. Per questo, nel Dio che nel Libro di Giobbe rivendica la propria trascendenza rispetto a qualunque affabulazione religiosa troviamo un'affermazione monumentale della laicità. Una laicità che si riaffaccia su quel mistero che invece la religione riempie e copre di rappresentazioni. Una laicità che non pone limiti al sapere *come* siano le cose, cioè al pensiero, alla scienza o all'arte, ma ammette umilmente di non sapere *perché* esse siano.

¹ Flavio Giuseppe, *Antiquitates Judaicae*, 1, 2, 2, cit. in W. Kula, *Les mesures et les hommes*, Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1970-1984, cap. 1, p. 9. Flavio Giuseppe discendeva da una famiglia sacerdotale del Tempio di Gerusalemme, deportato a Roma e adottato dall'imperatore Tito Flavio.

² Cfr. anche *Dt* 25,13-17; *Michea* 6,10-11; *Amos* 8,5.

ALLEGATI

Il forno di Akhnai nel Talmud di Gerusalemme

In una versione alquanto diversa da quella di *TB Baba Metzià* 59b da noi commentata la storia del forno di Akhnai si trova nel Talmud di Gerusalemme, in *Mo'ed Qatàn* 3.1.81c-d:

Procedettero alla scomunica di rabbi Eliezer. Discutevano tra loro: «Chi andrà a dirglielo?», e Rabbi Aqiva disse: «Vado io a riferirlo». Andò da lui e gli disse: «Rabbi, i tuoi colleghi ti scomunicano». E allora lui lo prese e lo condusse fuori con sé, e disse: «O carrubo, o carrubo, se la Halakhà è secondo il loro parere, sràdicati!», ma l'albero non si mosse. «Se la Halakhà è secondo quanto dico io, allora sràdicati!», e l'albero si sradicò. E poi disse ancora: «Se la Halakhà è secondo il loro parere, che l'acqua scorra all'indietro». Ma l'acqua non rifluì all'indietro. «Se la Halakhà è secondo quanto dico io, che scorra all'indietro», e così fu. Che causa gloriosa! Eppure la Halakhà non è secondo Eliezer. Rabbi Chananià disse: «La nostra Mishnà è data (secondo il principio) della maggioranza (Es 23, 2)». Forse che rabbi Eliezer non conosceva questo principio, di inclinarsi secondo la volontà della maggioranza? Si adirò solo perché avevano bruciato le cose che lui considerava pure e non passibili di impurità, e le avevano bruciate in sua presenza. Ci insegnano (Mishnà Qelim 5,10): «Se (il forno) era tagliato ad anelli con sabbia tra gli anelli... Rabbi Eliezer lo dichiara puro (e non suscettibile di impurità), ma i saggi lo dichiarano impuro. Questo è il forno del serpente [Hakhinay = echidna?]. Rabbi Irmia disse: «Quello fu un giorno di grandi tribolazioni». Ovunque si posasse lo sguardo di rabbi Eliezer metà delle cose che vedeva bruciavano (e metà no); e non solo, ma ogni chicco di grano bruciò a metà, e le colonne della casa di riunione vacillarono. E Rabbi Yehoshua disse alle mura: «Se anche i colleghi litigano tra di loro, forse che la cosa vi riguarda?». E si udì una voce divina dal cielo che diceva: «La Halakhà è secondo mio figlio Eliezer»; e rabbi Yehoshua disse: «Essa [la Torà] non è in cielo (Dt 30.12)». Rabbi Qerispa, Rabbi Yochanàn a nome di Rabbi disse: «Se qualcuno mi dice: Così insegna Rabbi Eliezer – allora io insegno secondo le sue parole.

Ma i Tanna'im cambiano [i nomi e attribuiscono le opinioni di Eliezer ad altri]». Una volta stava [Eliezer] attraversando il mercato e vide una donna che puliva la casa. Lei buttò fuori [la sporcizia] che cadde sulla sua testa. Ed egli disse: «Mi pare oggi che i miei colleghi mi perdoneranno, come è scritto: Egli solleva i bisognosi dal mucchio dei rifiuti (Salmi 113,7)».

Alcune differenze tra questo testo del Talmud Palestinese, o di Gerusalemme (*Talmud Yerushalmi*), e quello molto più esteso del Talmud Babilonese (*Talmud Bavli*), da noi commentato, sono così elencate da Gildas Hamel:¹

1. In questo testo del Talmud di Gerusalemme il conflitto tra le diverse autorità è descritto in maniera più semplice che in quello babilonese. La scomunica di Eliezer è formulata chiaramente fin dall'inizio.

2. Il ruolo diplomatico di rabbi Aqiva è descritto, ma senza il tema della discrezione da lui usata nel tentativo di attenuare l'offesa ad Eliezer e di placarne l'ira distruttiva.

3. Il tema della Voce celeste (*Bat Qol*) che proclama che la *Halakhà* è conforme alle tesi di Eliezer è svolto senza che venga spiegato quale sia la forza delle argomentazioni di Eliezer, e senza che si traggano suggestioni dall'allusione al «serpente» (*Akhnai*).

4. Le allusioni metaforiche insite nelle parole sono diverse nei due testi: qui si parla del «vacillare» delle colonne forse in riferimento a quello che potrebbe succedere alla *Halakhà*, alla normativa (il vacillare della *Halakhà*), ma che non dovrebbe succedere, mentre non viene sviluppato il contrasto tra l'inclinarsi e il restare in piedi (che è invece un tema del passo del Talmud Babilonese là dove si parla dei muri della casa di studio che si inclinano ma non crollano).

5. Gli elementi folclorico-narrativi dei miracoli sono simili in entrambi i testi, ma qui sono presentati in forma abbreviata e con minor pathos rispetto al testo del Talmud Babilonese. Lo sradicamento dell'albero e il fluire all'indietro dell'acqua qui sembrano essere solo volti a convincere Aqiva e non anche l'assemblea dei saggi, come invece è il caso del racconto babilonese. (Aggiungiamo: a differenza del Talmud Babilonese, in cui rabbi Eliezer lascia all'albero e all'acqua la decisione di come rispondere, nel Talmud di Gerusalemme dice ad essi che cosa devono fare; inoltre i miracoli danno una prova doppia: l'albero non si muove se chiamato ad affermare che hanno ragione i saggi, si muove solo per confermare le ragioni di rabbi Eliezer; e così

l'acqua, che continua il suo corso normale se deve dare ragione ai saggi, ma accetta di invertire il suo corso a conferma delle tesi di rabbi Eliezer).

6. In ambedue i passi talmudici rabbi Eliezer si adira, ma qui, nel Talmud di Gerusalemme, il suo sguardo incenerisce gli oggetti su cui si posa solo in risposta alla distruzione delle cose che considerava pure (e non soggette a contrarre impurità), bruciate in sua presenza. La risposta di Eliezer è una rivincita, una risposta immediata e simmetrica al fuoco in cui i suoi antagonisti avevano bruciato gli oggetti da lui dichiarati puri: una giustizia senza clemenza, coerente col personaggio di Eliezer il cui carattere rigoroso e sistematico, se pur sincero e adeguato alla dottrina, è la causa del problema stesso. (Aggiungiamo: nel Talmud di Gerusalemme, lo sguardo di rabbi Eliezer brucia le cose per metà, quasi avesse ragione per metà; mentre nel Talmud babilonese le brucia per un terzo, quasi avesse ragione solo per un terzo).

La maggioranza (dei saggi) sceglie invece una logica un poco distorta, rappresentata dalla lettura non letterale (dei Testi) di chi è incline a dare ascolto alla volontà dei molti. Le pareti che si inclinano come metafora delle leggi che si inclinano (secondo il racconto del Talmud Babilonese) è qui sostituita dall'immagine di ciò che brucia. I saggi difendono la loro logica sofisticata nel bruciare un forno, ovvero usando il fuoco per combattere il fuoco, ovvero opponendo intolleranza e durezza alla logica pura e dura di Eliezer.

7. In questo passo non c'è l'idea che Dio si compiaccia di una bella discussione intellettuale e che questa lo diverta (mentre nel Talmud Babilonese Dio sorride osservando la controversia).

8. Rabbi Eliezer non chiede al cielo (alla *Bat Qol*) la dimostrazione di aver ragione (la *Bat Qol*, la Voce del cielo, si pronuncia di propria iniziativa).

Ma la differenza sostanziale sta nel contesto letterario e halakhico delle due versioni.²

Nel Talmud di Gerusalemme (*TY*), la storia del forno di Akhnai è narrata (in *Mo'ed Qatàn* 3.1.81c-d) in un contesto che tratta delle regole della scomunica e racconta una serie di storie su persone scomunicate. La pagina sopra riportata inizia appunto con la scomunica di rabbi Eliezer, e nel racconto non esiste riferimento al suo dolore ma solo alla sua ira. In generale, i rapporti umani e gli aspetti emotivi non vi sono considerati.

Il *TY* conclude la storia con una nota ottimistica sulla possibilità che i saggi possano re-integrare rabbi Eliezer nella Comunità, perché Dio «solleva il bisognoso dal mucchio dei

rifiuti». Tuttavia, mentre alcuni saggi nel futuro riconosceranno la verità delle opinioni di rabbi Eliezer, altri si rifiuteranno di onorarne il nome (per polemica? per opportunismo?) attribuendo le sue opinioni ad altri.

Dunque, la versione del forno di Akhnai nel Talmud di Gerusalemme (*TY*) riguarda il tema della scomunica. Nel Talmud Babilonese (*TB*), invece, la storia fa parte di un contesto in cui si parla di torti fatti e subiti (vedi allegato 6: «Torti fatti e torti subiti»), e della gravità dell'umiliare una persona pubblicamente. Si focalizza quindi su come i saggi abbiano leso l'onore di rabbi Eliezer, il tormento che gli hanno causato e le tragiche conseguenze che il loro comportamento ha reso inevitabile.

La versione del *TY* si concentra essenzialmente sulla scomunica, sugli aspetti della legge, sul processo legale e sull'autorità, ignorando l'aspetto umano, i sentimenti feriti e la sofferenza causata a Rabbi Eliezer. Il *TB* invece, nella prima parte della storia vuole mostrarci il funzionamento del processo legale indispensabile per tenere insieme una comunità, ma nella seconda parte dà risalto a come il processo legale sollevi problemi umani, e suggerisce che il modo di trattare la persona è altrettanto importante dell'aspetto legale e con esso può entrare in conflitto.

¹ Gildas Hamel, *The Impatience of Logic vs the Practicalities of Case Law, Rabbi Eliezer on the Edge with William of Ockham*, maggio 2006, <http://humweb.ucsc.edu/gweltaz/courses/gospels/john/notes/Eliezer.html>, 28/02/2009.

² Vedi Jeffrey L. Rubenstein, *Talmudic Stories; Narrative Art, Composition, and Culture*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, Maryland, 1999, pp. 48-61.

Rav Yehudà disse a nome di Rav: Quando Mosè salì al cielo [per ricevere la Torà] trovò il Santo, benedetto Egli sia, intento a porre delle corone sulle lettere. Gli chiese: «Signore del mondo, chi trattiene la tua mano? [C'è qualcosa che manca nella Torà per cui queste aggiunte sono necessarie?]]. Egli rispose: «Verrà, dopo molte generazioni, una persona chiamata Aqiva ben Yosef, che da ogni briciola [del Testo] saprà trarre mucchi e mucchi di leggi». «Signore dell'universo,» disse Mosè «permettimi di vederlo». Egli rispose: «Voltati». Mosè andò e si sedette dietro otto file [di discepoli di Rabbi Aqiva]. Non poteva seguire i loro argomenti e si sentì a disagio. Ma quando arrivarono a un certo punto i discepoli domandarono al maestro: «Da quale fonte lo sai?» ed egli rispose: «È una legge data a Mosè sul monte Sinai». Allora Mosè si tranquillizzò. Al che tornò dal Santo, benedetto Egli sia, e disse: «Signore dell'universo, Tu disponi di un simile uomo e dai la Torà tramite me?». Egli rispose: «Taci, ché questo è il mio decreto!» [letteralmente: «così venne alla mia mente»]. Poi disse Mosè: «Signore dell'universo, mi hai mostrato la sua Torà, fammi vedere la sua ricompensa». «Voltati» Egli disse; e Mosè si volse, e vide che stavano pesando la sua carne nei chioschi del mercato [Rabbi Aqiva morì da martire, scuoiato vivo durante le persecuzioni dell'imperatore Adriano]. «Padrone del mondo!» esclamò Mosè. «Questa la Torà e questa la ricompensa?». Egli rispose: «Taci, ché questo è il mio decreto!» (TB Menachot 29b).

Nel momento in cui riceve la Torà, a Mosè viene insegnata non solo la tradizione orale che accompagna il testo, ma gli viene concessa un'esperienza dal vivo dello sviluppo dell'interpretazione nel futuro.

Il Testo divino è supposto contenere in sé le risposte a tutte le questioni presenti e future che aspettano di essere rivelate nei luoghi e nei tempi opportuni. Il Testo chiede di essere interpretato

per svelare i suoi significati nascosti. Ma nemmeno Mosè, che ha un contatto diretto con il divino, può capire gli sviluppi e le interpretazioni future in condizioni totalmente diverse dalle sue. Forse neanche Dio le sa, visto che nel progetto della creazione Egli si è scelto come partner l'essere umano dotato di libero arbitrio, per cui il futuro del mondo dipende anche dall'uomo. La Torà è una via che permette di trovare nuove risposte a nuove domande (oppure alle vecchie domande in nuove forme e circostanze).

La storia di Mosè alla scuola di rabbi Aqiva può essere letta come una conferma della continuità della tradizione, ma nello stesso tempo ne indica la trasformazione. I rabbini del III sec e.v., che hanno redatto il passo di *TB Menakhot* 29b sopra riportato, erano consapevoli di quanto lontano dall'originale avrebbero potuto portarli le loro pratiche ermeneutiche.

Dovesse Mosè tornare fra tredici o quattordici secoli, non avrebbe un immediato accesso al discorso che proviene dal Sinai, dalla sua stessa eredità. Nel racconto, infatti, Mosè non riesce ad intendere la discussione che ha luogo in un'Accademia talmudica del II secolo e.v. fra rabbi Aqiva e i suoi allievi. La cosa lo preoccupa, come preoccupava gli autori di questa storia. Anche se Aqiva afferma che il suo insegnamento deriva direttamente dalla Torà data a Mosè, resta il fatto che Mosè stesso, il più grande di tutti i profeti, non riesce a seguire e tanto meno a partecipare alla discussione. Non può neppure sedersi nelle prime sette file, tra gli studenti della sua Torà, ma la sua difficoltà di ultimo della classe gli rivela il senso di quelle corone che il Santo Benedetto stava disegnando sulle lettere: erano la regalità di ogni carattere della Scrittura, la sua potenza creativa di senso, indefinitamente aperta all'interpretazione.

Il passo su Mosè alla scuola di Aqiva è espressione dell'ansia dei rabbini in un momento critico della storia di Israele: distruzione del Tempio, passaggio dal sacerdozio al rabbinismo, dalla centralità dei sacrifici alla centralità della preghiera, declino della Comunità in Palestina, moltiplicazione delle sette, ascesa del movimento cristiano. Elaborando il canone biblico essi dichiararono che l'era della profezia era finita. Il loro lavoro aveva un carattere diverso. Dovevano rendere possibile la continuazione della vita ebraica e della pratica religiosa in circostanze radicalmente cambiate, con l'esilio di molti ebrei dalla terra di Israele e la perdita di un luogo di culto centrale in seguito alla distruzione del Tempio.

Nel processo di canonizzazione del testo biblico l'autorità fu sottratta ai profeti e concessa ai saggi che attraverso l'interpretazione cercarono le risposte per affrontare le nuove circostanze. Tuttavia, con questo *midràsh*, i rabbini, autori del Talmud, sembrano dichiarare la loro consapevolezza del rischio che l'interpretazione possa portare troppo lontano. Comprendevano la complessità e i pericoli del loro compito. Se rabbi Aqiva era capace di trovare una base biblica per ogni provvedimento della Legge Orale, la sua capacità innovativa e a volte fantasiosa lasciava una certa inquietudine:

[Le leggi che riguardano] lo scioglimento dei voti sono sospese nell'aria e non hanno nulla su cui appoggiarsi. Le leggi che riguardano lo Shabbat, i sacrifici festivi, gli atti di abuso sono come montagne appese a un capello, perché hanno scarse fondamenta nelle scritture, ma molte leggi che riguardano casi civili e i servizi [del Tempio], purezza e impurità levitica e i rapporti proibiti hanno su che appoggiarsi, e sono questi gli elementi essenziali della Torà (TB Haghigà 10a).

Mosè è turbato. Ma non si deve preoccupare: «[Questa è] una legge [data] a Mosè dal monte Sinai» risponde al suo allievo rabbi Aqiva. La continuità è garantita:

Miqrà, Mishnà, Halakhot, Tosefot, Haggadot, e persino quello che uno studente compiuto dirà nel futuro davanti al suo Maestro ... tutto questo fu comunicato a Mosè sul Sinai (Levitico Rabbà 22, 1).

Tutti i commenti e le interpretazioni che gli studiosi di Torà produrranno nel futuro erano già previsti (le corone sulle lettere) e quindi sono già in qualche modo inclusi nella rivelazione originale del Sinai. Anche se esiste una forte tensione, il cambiamento non esclude la continuità.

Mentre da una parte si esprime il concetto di continuità (Dio, Mosè, Aqiva collegati nel tempo, anzi, resi contemporanei), dall'altra parte si esprime la rottura. Mosè non può vedere Dio e Aqiva nello stesso tempo, per vedere Aqiva deve girarsi e quindi metaforicamente voltare le spalle a Dio e alla Sua Torà divina e assoluta. Anche i rabbini si trovano in mezzo, a guardare in due direzioni, al passato (Sinai) e al futuro (i giorni della redenzione).

L'ermeneutica di Aqiva si distinse per la sua audace deviazione dalla semantica del testo biblico. Le sue esposizioni midrashiche spesso si basano su una singola lettera, perché ogni lettera è «incoronata», regalmente titolare di senso. Aqiva spiega la

Torà in modo talmente creativo che è irriconoscibile a Mosè. Questa audacia di Aqiva potrebbe essere collegata alla sua tragica fine, come la proibizione di entrare nella Terra promessa era stata inflitta a Mosè a punizione per il suo atto di impazienza e di sfiducia quando aveva battuto con la sua verga la roccia di Refidim due volte, e non solo una, per farne scaturire l'acqua per il popolo assetato nel deserto (Es 17,1-7).

Dal racconto di Mosè alla scuola di Aqiva è evidente che il sistema legale sul quale poggia l'ebraismo fu continuamente interpretato e ricomposto in modo innovativo per riflettere la realtà che cambia. La rivelazione è un processo senza fine perché è influenzata dalle vicissitudini della vita umana e della storia, essendo l'uomo un partner creativo nel processo.

Laurence L. Edwards, nel saggio «Rabbi Aqiba's Crowns: Postmodern Discourse and the Cost of Rabbinic Reading», esamina il contesto in cui si trova la nostra storia. Egli fa notare che il trattato *Menachot* parla dell'importanza di copiare e trasmettere in modo esatto il testo scritto della Torà. Un motivo ricorrente nei fogli 28a-45b è il principio secondo il quale nei sacrifici, nella *mezuzà*, nella scrittura di un rotolo di legge, nella pergamena dei *tefillin* un errore di procedura, o anche solo nella forma di una lettera, rende «non valido» l'atto o rispettivamente l'intero oggetto. Il rotolo della Torà che contenga una sola imprecisione diventa non adatto ad essere letto, non valido per l'uso rituale. Il termine usato per «non valido» è *m'akev*, ed è lo stesso che appare nel passo su Aqiva e Mosè, nel modo strano in cui questi chiede a Dio «Chi trattiene la tua mano?» (*Mi m'akev al yadekha?*).

Quale connessione può esserci fra rendere «non valido» un rotolo della Torà a causa di lettere non formate correttamente e la domanda che Mosè rivolge a Dio? Nello stesso modo del rotolo, la trasmissione potrebbe essere resa non valida a causa di un'interpretazione errata, di un difetto nella catena della tradizione da una generazione all'altra.

Nella domanda di Mosè, se Aqiva non fosse più qualificato di lui a trasmettere la Torà, non è del tutto chiaro se Mosè intenda lodare Aqiva come maestro di interpretazione oppure se esprima stupore per i suoi salti ermeneutici, tali da non poter egli stesso seguire gli argomenti, o se rivolga una ironica critica ad Aqiva per i suoi metodi eterodossi di interpretare.

Mosè vede Dio porre delle corone sulle lettere della Torà e poi vede Aqiva prima insegnare la Torà interpretandola

creativamente e poi la sua carne venduta nei chioschi del mercato. Il caro prezzo pagato da Aqiva per la sua brillante capacità interpretativa è il soggetto dell'ultima domanda di Mosè, ed anche questa volta Dio lo mette a tacere senza alcuna spiegazione: «Taci, che questo è il mio decreto!» (letteralmente: «così si levò il pensiero davanti a me»).

D. Boyarin afferma che «Rabbi Aqiva è rappresentato nella tradizione come morto da martire a causa del suo modo di interpretare». ¹

¹ Daniel Boyarin, *Intertextuality and the Reading of Midrash*, Indiana University Press, Bloomington- Indianapolis 1990, p. 128.

Al di là della controversia sul forno di Akhnai, forse un altro motivo fa da sfondo alla severità dei saggi nei confronti di rabbi Eliezer. Leggiamo nel *Midràsh Qohelet Rabbà* 1,24:

Una volta rabbi Eliezer fu arrestato per minut [settarismo] e il governatore lo prese e lo fece salire su un palco per essere giudicato. Gli disse: «Rabbi, può un grande uomo come te occuparsi di queste questioni futili?». Egli rispose: «Giusto è il Giudice per quanto mi riguarda». [Il governatore] pensò che stava alludendo a lui, mentre l'aveva detto riferendosi a Dio. A quel punto gli disse: «Visto che sono stato riconosciuto giusto da te, anche io ho pensato e dico: è possibile che queste Accademie possano deviare dalla retta via con questioni così futili! Sei quindi assolto e libero». Lasciato il palco, rabbi Eliezer era profondamente addolorato per essere stato arrestato per eresia. I suoi discepoli andarono in visita per consolarlo, ma egli non voleva accettare [le loro parole di conforto]. Rabbi Aqiva andò da lui e gli disse: «Rabbi, forse uno dei minim ha esposto in tua presenza qualcosa cui hai acconsentito». Egli rispose: «Per il Cielo, mi hai fatto ricordare! Una volta stavo camminando sulla via principale di Sepphoris quando venne verso di me un uomo di nome Ya'aqov di Kefar Sekanià, che nel nome del Tal dei Tali mi disse qualcosa che mi piacque: È scritto nella tua Torà: Per un qualsiasi voto nella casa del Signore tuo Dio, non portare il compenso del meretrice o il prezzo del pederasta (Dt 23,19). Che cosa se ne farà di questi denari? Gli dissi che questi erano vietati [per qualsiasi uso]. Egli mi disse: Sono vietate come offerta; ma è permesso distruggerle? Ho replicato: Che cosa mai se ne può fare? Egli mi rispose: Che si costruiscano, con simili denari, bagni e cessi. Esclamai: Hai detto una cosa eccellente, e in quel momento scappò dalla mia mente la legge [di non ascoltare le parole di un min]. Quando egli vide che io avevo dato ascolto alle sue parole, aggiunse: Così disse il Tal dei Tali: da sporcizia vennero e in sporcizia devono essere spesi, come è detto: Sì che essi torneranno ad essere, quali sono sempre stati, compenso di meretrice (Mishnà 1,7). Che siano quindi

spesi per cessi per il pubblico, e il pensiero mi piacque. Per questo motivo fui arrestato per eresia. Di più: ho trasgredito ciò che è scritto nella Torà: Tieni lontana da lei la tua via e non avvicinarti alla porta della sua casa (Prov 5,8). Tieni lontana da lei la tua via, cioè dall'eresia, E non avvicinarti alla porta della sua casa, cioè dell'immoralità. Perché? Perché molti essa fece cadere trafitti, e numerosi sono gli uccisi da lei (Prov 7,26). Fino a che distanza [uno deve tenersi lontano]? Quattro cubiti».

Il Tal dei Tali a cui si riferisce l'interlocutore di rabbi Eliezer sarebbe Gesù di Nazaret. Dunque rabbi Eliezer, che visse tra il I e il II secolo, fu messo sotto accusa come *min* (settario) che dal contesto evidentemente significa un eretico cristiano. Versioni molto simili di questa storia si trovano nella *Toseftà Chullin* 2,24, in *Yalkut Shimoni* su *Michà 1*, in *Proverbi* 5, 8, in *Avodà Zarà* 16b-17a.

Questo racconto non dice quali fossero gli indizi o le prove che avevano portato all'arresto di rabbi Eliezer, ma ci lascia supporre che l'accusa avesse a che fare con qualche episodio simile a quello che Eliezer aveva dimenticato e che Aqiva gli aveva rievocato.

In *Dying for God*, D. Boyarin sostiene che questa storia illustra l'ipotesi di una simultanea attrazione e repulsione rabbinica verso il cristianesimo. Mentre si nota la preoccupazione di escludere tutto ciò che è cristiano dal contesto dell'ebraismo rabbinico (*Tieni molto lontano da te i suoi modi*), si mette in evidenza l'attrazione verso il cristianesimo perfino da parte di un protagonista dell'ebraismo rabbinico come rabbi Eliezer.

Perché rabbi Eliezer non ha semplicemente negato la sua propensione per il cristianesimo? Perché fu evasivo? Se accusati di cristianesimo, si dovevano compiere due atti per dimostrare la propria «innocenza». Il primo era di sacrificare per l'imperatore, il secondo era di imprecare contro Gesù. Secondo D. Boyarin, il testo lascerebbe intendere che rabbi Eliezer non ha voluto imprecare contro Gesù. Forse, il testo implica che rabbi Eliezer avesse qualcosa di più di una larvata simpatia per Gesù e i suoi seguaci, come dimostrerebbe la conversazione irenica con quel Ya'aqov sulla via principale di Sepphoris. Inoltre, sempre secondo D. Boyarin, la frase tradotta come «fu arrestato per settarismo» potrebbe benissimo essere tradotta come «fu catturato dal settarismo», nel senso che fu catturato intellettualmente o spiritualmente dal cristianesimo.

Sui rapporti dei rabbini con il cristianesimo c'è un'altra storia che, nel *Midraš Qohelet Rabbà* 1,24, segue quella sull'arresto di rabbi Eliezer (o la precede immediatamente nella *Toseftà Chullin*). La troviamo in *Avodà Zarà* 27b nella seguente forma:

Fu per questo [per aver disobbedito alla proibizione di conversare con un min] che rabbi Eleazar ben Damà, il figlio della sorella di rabbi Ishmael, incontrò la sua morte. Fu morso da un serpente e Ya'aqov di Kefar Sekanià venne a guarirlo, ma rabbi Ishmael non glielo ha permesso, dicendogli: «Non ti è permesso, Ben Damà [accettare l'aiuto di questo min]». Gli rispose Ben Damà: «Permettimelo, e ti citerò una prova dalla Torà secondo cui è permesso»; ma non ebbe tempo sufficiente per citare la prova, e morì. Rabbi Ishmael si rallegrò e esclamò: «Felice tu sia, Ben Damà, che ti sei spento in uno stato di purità e non hai abbattuto la siepe costruita dai saggi! Perché chiunque abbatta una siepe costruita dai saggi ne subirà la pena; come è detto: Chi abatterà una siepe sarà morso da un serpente (Qohelet 10,8). Ma egli non era già stato morso da un serpente? (Il significato è che) un serpente non lo avrebbe morso nel mondo avvenire. Che cosa avrebbe potuto [Ben Damà] citare (come prova dalla Torà)? [Osservate dunque i miei statuti e i miei decreti] poiché chi li osserverà vivrà grazie ad essi» (Levitico 18,5). «L'uomo vivrà grazie ad essi», cioè non morirà a causa di essi. [Avrebbe potuto sostenere che per salvare una vita si sarebbe dovuto sospendere la proibizione di intrattenere rapporti con un min].

Nella storia di Ben Damà il morso del serpente è spiegato con il versetto di *Qohelet* 10,8: «Chi abatterà una siepe sarà morso da un serpente». Ma Ben Damà è stato morso prima di accettare le cure dal «settario», prima di aver «abbattuto la siepe», cioè prima di aver trasgredito i confini dell'autorità rabbinica. Dunque la punizione precede la trasgressione? Il Talmud di Gerusalemme dà una risposta poco convincente: «Ma non era egli già stato morso dal serpente? Questo significa che non sarà morso da un serpente nel mondo avvenire». Probabilmente Ben Damà aveva già dei rapporti con i cristiani ed è per questo che Ya'acov di Kefar Sekhanià corre immediatamente in suo aiuto offrendo la guarigione in nome di Gesù che Ben Damà è pronto a giustificare, ma non gli basta il tempo e muore.

Ya'acov di Kefar Sekanià (probabilmente un fittizio seguace di Gesù) è lo stesso che, nella storia citata in precedenza, aveva proposto a rabbi Eliezer degli insegnamenti «settari», e che questa volta viene a guarire Ben Damà. Ma la guarigione non può essere

accettata perché offerta da un cristiano in nome di Gesù. Non importa che l'insegnamento sia giusto o sbagliato, oppure che la cura sia efficace o meno. Secondo rabbi Ishmael, ciò che viene da un «settario» deve essere evitato a tutti i costi, anche nel caso del morso di un serpente. Tutto sommato, rabbi Ishmael preferisce veder morto suo nipote che guarito dalla «magia» settaria.

La storia di rabbi Eliezer accusato di collusione con la *minut* cristiana e la storia di Ben Damà sono indizi della complessità dei rapporti fra l'ebraismo rabbinico e il cristianesimo nel periodo che va fino al quarto secolo. Mentre a livello personale e popolare c'erano molti contatti senza un netto confine fra le due correnti, a livello ideologico si svolgeva un lavoro duro e senza compromessi per una rigorosa separazione.

Le opinioni halakhiche di alcuni *Tanna'im* (redattori della Mishnà) spesso presentano una sorprendente somiglianza con la *Halakhà* settaria o semi-settaria e ci sono forti indizi di polemiche inter-settarie all'interno dello stesso mondo dei saggi. Una certa similitudine esiste forse anche fra l'approccio di Bet Shammai e quello della *Halakhà* settaria, in quanto entrambe hanno un atteggiamento stringente che si basa più sulla tradizione e l'autorità, sia divina sia umana, che non sulla creatività esegetica. L'una e l'altra sembrano aderire al significato più letterale delle scritture e tendono verso il rigore e l'uniformità. Sicuramente una parte della battaglia che i saggi hanno condotto contro la *Halakhà* settaria si svolse «in famiglia». Dopo che la *halakhà* di Qumran (i «rotoli del Mar Morto») venne scoperta, gli studiosi hanno potuto supporre una natura anti-settaria di certe dispute particolarmente aspre.¹

Vered Noam riporta diversi esempi di pareri normativi (halakhici) di rabbi Eliezer ben Hyrkanos. In questi esempi lo vediamo sostenere, in contrasto con rabbi Yehoshua, rabbi Aqiva e altri saggi, delle posizioni che aderiscono al senso più letterale delle Scritture, posizioni che echeggiano l'approccio settario e che vengono sistematicamente rifiutate.

Rabbi Eliezer fu riconosciuto come un altissimo sapiente, ma le somiglianze fra alcune sue *halakhot* (sentenze normative) e passi paralleli della letteratura settaria potrebbero spiegare l'ostilità che egli provocò e la sua posizione problematica nel mondo dei *Tanna'im*.

Vered Noam cita Daniel Schwartz secondo cui i settari e i Sadducei furono essenzialmente dei «realisti», nel senso che per loro la legge doveva essere conforme alla natura. In altre parole la *Halakhà* era tenuta a riflettere una verità obiettiva, assoluta e a priori piuttosto che il consenso umano (tale era anche la posizione di rabbi Eliezer). Mentre la maggioranza dei saggi considerarono la *Halakhà* come il prodotto di un processo legale umano, rabbi Eliezer continuò a cercare indizi della verità assoluta nella natura stessa.

Il mondo farisaico faceva una chiara distinzione fra la Legge Scritta, data dal Cielo, e la Legge Orale, subordinata a un discorso umano. I settari di Qumran, invece, non condividevano l'idea che l'era biblica fosse finita e non si esimevano dal presentare le loro interpretazioni come fossero di ispirazione divina (e non il prodotto della discussione e della ragione o immaginazione umana). Ma anche nell'opinione di rabbi Eliezer la Legge Orale poteva ancora essere stabilita tramite la rivelazione. Non si può dire che sotto questo aspetto le opinioni di rabbi Eliezer fossero identiche alle idee estreme della setta di Qumran. Tuttavia, il suo atteggiamento verso l'origine e l'autorità della Legge Orale sembra essere molto più vicina all'approccio di Qumran che a quello della corrente principale farisaica. Questo potrebbe spiegare la durezza con la quale egli fu trattato e il fatto che tutti gli oggetti che egli aveva dichiarato puri venissero bruciati davanti a lui. Ora, seppure i saggi non erano d'accordo con rabbi Eliezer nello specifico caso del forno di Akhnai, perché squalificare tutte le sue altre decisioni sulla purità? Questa totale squalifica potrebbe essere una contromisura nei confronti di una visione semi-settaria che in quel momento era considerata una minaccia emergente dall'interno stesso del mondo rabbinico.

Diversità religiosa e il nascente cristianesimo

Negli anni che portarono alla distruzione del Secondo Tempio e soprattutto in quelli successivi alla sua distruzione apparvero in terra di Israele molte figure messianiche. A differenza che al tempo della distruzione del Primo Tempio, nel VI sec. a.e.v., questa volta non apparvero profeti, o piuttosto se ne presentarono troppi. I Rotoli del Mar Morto ci parlano di una setta religiosa in attesa della venuta imminente di una figura messianica che chiamavano «il Maestro della rettitudine».

Nel mondo ebraico del I sec. c'era una grande diversità nella

vita religiosa ebraica e molte correnti si contendevano la vera rappresentanza di Israele, ciascuna con la propria interpretazione della Torà e la propria tradizione. Dopo la distruzione del Tempio, ognuna di queste sette interpretava a modo suo i tragici eventi appena trascorsi e pretendeva di poter indicare agli ebrei il modo nel quale dovevano continuare la loro esistenza.

Rabbi Yochanàn diceva: «Israele andò in esilio solo dopo che si divise in ventiquattro sette [minim]» (TY Sanhedrin 29c).

Studi recenti hanno screditato l'idea di un ebraismo monolitico durante il periodo del Secondo Tempio (516 a. e.v.- 70 e.v.). Nel tempo della distruzione del Tempio di Gerusalemme la comunità ebraica era divisa in numerosi partiti, sette e fraternità: oltre ai Farisei e ai Sadducei, gli Esseni, gli Zeloti, i Samaritani, i Dositeani e non solo. La corrente più importante (per i suoi sviluppi successivi) fu il nascente cristianesimo e secondo alcuni studiosi la parola *minim* (eretici, settari) si riferisce particolarmente agli ebrei-cristiani.

In *Dying for God*, Daniel Boyarin sostiene che l'ebraismo della Mishnà e il primo cristianesimo si sono cristallizzati sullo sfondo della distruzione e della schiavitù dopo il 70. Secondo D. Boyarin, se escludiamo i rappresentanti preminenti e riconoscibili delle due correnti, l'ebraismo rabbinico e il cristianesimo «ortodosso», che poi diventeranno le versioni ufficiali delle due religioni, le relazioni sociali e la mobilità culturale erano tali che, a livello popolare, difficilmente si sarebbe potuto delineare un confine netto di separazione fra le diverse gradazioni dell'esperienza religiosa. Molto probabilmente c'erano diverse forme comuni di culto, e la contiguità sociale rendeva possibile un condiviso sviluppo culturale. Nel II e anche nel III secolo, il confine fra i due ambiti, l'ebraismo rabbinico e il cristianesimo, era talmente confuso che non si poteva dire dove finiva l'uno e iniziava l'altro.

Daniel Boyarin vuole dimostrare che il cristianesimo aveva più forza di attrazione per i rabbini del periodo talmudico di quanto i nostri testi canonici siano disposti ad ammettere.

¹ Vered Noam, «Traces of Sectarian Halakha in the Rabbinic World», in *Rabbinic Perspectives: Rabbinic Literature and the Dead Sea Scrolls*, Proceedings of the Eighth International Symposium of the Orion Center, ed. S. D. Fraade et al., pp. 67-85. STDJ 62, Brill, Leiden 2006.

Tachanùn

Nel Talmud (*TB Baba Metzià* 59a) si insegna che, se immediatamente dopo le *Shemoné Esré* (le «Diciotto Benedizioni»), si pone la testa sul braccio in atteggiamento di sottomissione e si prega con fervore accompagnato da lacrime sincere, la propria preghiera è accolta con favore da Dio e può produrre grandi effetti. Non deve esserci nessuna interruzione significativa fra le *Shemoné Esré* e questa preghiera, che è conosciuta come *Tachanùn*, «implorazione», una supplica che viene dall'intimo ed è volta alla compassione divina.

Imma Shalom temeva che il potere del *Tachanùn* del proprio marito, addolorato e scosso per la scomunica, avrebbe causato la morte di suo fratello rabban Gamliel, responsabile istituzionale della scomunica.

La parte essenziale di *Tachanùn* è *Nefilàt Apaim*, «cadere sul volto», che inizia con *Vayòmer David*, «disse David», e continua:

*... Io sono affranto per il mio lungo gemere,
bagno di pianto ogni notte il mio giaciglio,
inondo di lacrime il mio letto.
Si consuma nel dolore il mio occhio
e invecchia tra tanti miei nemici.
Via da me, voi tutti che operate iniquità,
poiché il Signore ha udito la voce del mio pianto;
ha udito il Signore la mia invocazione,
il Signore accoglie la mia preghiera.
Arrossiscano e siano confusi i miei nemici,
volgano le spalle e siano subito pieni di vergogna.*¹

I lunedì e i giovedì, la preghiera di *Tachanùn* è ampliata con suppliche aggiuntive prima e dopo il *cadere sul volto*. La scelta di questi due giorni per delle preghiere speciali si basa su uno dei

primi eventi della storia di Israele. Secondo la tradizione midrashica, dopo la rottura delle Prime Tavole del Decalogo, Mosè salì sul monte Sinai per ricevere le Seconde Tavole il giovedì, primo giorno del mese di *Elul*, e scese 40 giorni dopo di lunedì, *Yom Kippur*, il Giorno dell'Espiazione. Poiché quelli furono i giorni in cui Dio accettò il pentimento di Israele per il peccato del Vitello d'oro, e dimostrò il suo amore per Israele con il dono più grande di tutti – la Torà nella forma delle Seconde Tavole –, i lunedì e i giovedì rimangono i giorni della misericordia divina (vedi *Baba Kammà* 82a). Ezra stabilì che le Corti rabbiniche si riunissero i lunedì e i giovedì, e la letteratura qabbalistica insegna che in questi giorni la Corte celeste giudica l'essere umano. Le suppliche aggiuntive furono introdotte nel *Tachanùn* del lunedì e del giovedì perché questi sono i giorni in cui si riuniscono sia la Corte terrena sia quella celeste, e sono quindi i giorni in cui l'elemento del *din* – del giudizio – è dominante (*Shabbat* 129b). La preghiera di *Tachanùn* si rivolge al giudizio di Dio come giudice, e non si recita nella notte. La notte è tempo di giudizio, ma del giudizio simboleggia l'aspetto distaccato e severo, mentre il *Tachanùn* fa appello alla benevolenza divina.

Secondo un tema ripetuto nel *Tachanùn* e altrove con la formula *lema'an Shemekha*, «per amore del Tuo Nome», dall'abbandono di Israele ad un'eccessiva sofferenza risulterebbe profanato il Nome stesso di Dio, perché sembrerebbe che Egli sia impotente ad aiutare il suo popolo.

Il *Tachanùn* non si recita di *Shabbat*, e neppure nelle festività maggiori, *Rosh Chodesh* (Capo-mese), *Chanukkà* (Festa invernale delle luci, che celebra la riconsacrazione del Tempio) e *Purim* (che celebra la salvezza degli ebrei ad opera della regina Ester), in quanto queste ricorrenze sono fauste e il recitare una lamentazione non vi sarebbe appropriato. Per analogo motivo, la preghiera non viene recitata in sinagoga in occasione di un matrimonio e nei sette giorni successivi; in occasione di una *Berit milà* (circoncisione) e in presenza di un *mohel* (colui che esegue la circoncisione) oppure di un *sandak* (colui che tiene il neonato).

Nel Talmud (in *Meghillà* 22b e in un passo parallelo di *Ta'anit* 14b) si raccomanda di evitare di «cadere sul volto», cioè di prostrarsi completamente. Una persona autorevole (uno studioso di Torà) non deve prostrarsi completamente e deve astenersi dal recitare il *Tachanùn* in pubblico se non è sicuro che la sua preghiera sarà accolta. Si presume che la preghiera recitata in

questo modo sia espressa con tale urgenza che se colui che supplica fosse minimamente degno, è certo che Dio risponderà. Se al contrario il pubblico vedesse che una preghiera così importante recitata da una persona autorevole non è prontamente accolta, o ne risulterebbe profanato il Nome del Signore, o ne risulterebbe compromessa l'autorevolezza del supplice, o entrambe le cose.

La *Ghemarà* cita Yehoshùà bin Nun (Giosuè) come esempio di una persona illustre che recitò una preghiera cadendo a terra sul volto. L'episodio avvenne dopo che Yehoshùà e il popolo di Israele non ebbero successo nel loro primo tentativo di prendere la città di Ai durante la conquista della terra di Israele (*Giosuè* 7). Yehoshùà si prostrò in preghiera per intercedere per conto del popolo, ma Dio gli disse di alzarsi e di interrompere la preghiera. Rashi spiega che Dio rimproverava Yehoshùà per essersi prostrato in pubblico assumendo che la sua richiesta sarebbe stata accolta comunque.

¹ *Salmi* 6,7-11.

Ripetizioni

In *Deuteronomio* 16,20 è detto: *Tzedeq tzedeq tirdof*, «La giustizia la giustizia seguirai». Il senso della ripetizione è variamente interpretato e tradotto:

1. Il primo *tzedek* è per *din*, la giustizia pura e assoluta, il secondo *tzedek* sta invece per *sharà*, per il «compromesso». Ci sono situazioni che richiedono delle decisioni secondo una lettura stretta della legge e altre situazioni dove è necessario il compromesso. Dio stesso non perseguirebbe la giustizia assoluta. La sua giustizia è attenuata, moderata con la misericordia. Dio stesso è consapevole che con la giustizia assoluta il mondo non potrebbe esistere.

2. Giustizia dei fini e giustizia dei mezzi: perseguire la giustizia con dei mezzi che sono giusti. *Tzedeq tzedeq tirdof*. I fini non giustificano i mezzi. La giustizia deve essere perseguita con giustizia e con rettitudine.

3. Secondo la tradizione, l'amministrazione della giustizia è un'attività religiosa che ha le sue radici nella *Berit*, nel Patto con Dio: perseguirai la giustizia tramite la giustizia. La qualità divina della giustizia si può manifestare solo se gli strumenti di giustizia creati dall'uomo, cioè le leggi, sono giuste, ossia coerenti con il Patto. In questo modo si elimina qualsiasi possibile divisione fra il perseguire la giustizia e il praticare la legge e non c'è più distinzione fra moralità e legalità. La legge come creazione umana è autentica e giusta solo se è una risposta all'ordine divino.¹

4. Giustizia per noi stessi e giustizia anche per gli altri. Dobbiamo perseguire la giustizia per ed entro il nostro popolo, ma dobbiamo perseguirla anche per i popoli del mondo.

5. Secondo Rashi: si tratta della giustizia civile – «Cerca delle Corti civili affidabili (dei *Batei Din* competenti per la tua causa)». I litiganti non devono accontentarsi di accedere ad una corte accettabile. Devono, se necessario, spostarsi in luoghi anche distanti per poter usufruire dei migliori giudici disponibili. Il doppio *tzedeq*? L'uno si riferisce al querelante, l'altro all'accusato: confrontare le due ragioni.

6. Il *Targum Onkelos* interpreta questo versetto come un richiamo alla verità e all'onestà: *Kushta, kushta tirdof* – La verità (sincerità), la verità inseguirai – *lema'an tichyeh* «affinché tu viva» (*Sanhedrin* 97a) –, dove *Kushta* è la mitica città dove le persone dicevano sempre la verità. *Mi-devar sheker tirschak* – «Stai lontano da parole di falsità» (*Es* 23,7). Nessuno più di un giudice ha bisogno di una visione obiettiva e imparziale del mondo, e il primo requisito per essere un buon giudice è l'essere un uomo di verità e di onestà. Questo forse collega le interpretazioni di Rashi e Onkelos.

7. Ibn Ezra offre queste spiegazioni: a) L'onestà implica che ci si pronunci con verità, sia che questa risulti a proprio beneficio sia a proprio danno. Specificamente nell'aula del tribunale i litiganti devono dire la verità intera e non solo quella parte che sia a proprio vantaggio. b) La ripetizione di *tzedeq* significa che non importa quante volte uno si presenti davanti al giudice: dovrà dire la verità ogni singola volta. c) Perseguire il verdetto corretto e accettarlo, sia quando si vinca sia quando si perda. d) La ripetizione della parola *tzedeq* è solo per enfasi.

8. Rabbenu Bachyei: Si tratta di un ammonimento generale. Sii retto sia con le tue parole sia con le tue azioni.

9. Rav Simcha Bunim di Pashischa: Non semplicemente la verità dei fatti, ma il senso stesso della verità. Il versetto ci comanda di perseguire la verità sondando i Testi obiettivamente alla ricerca della via corretta, senza nozioni preconette o idee a priori che si cerchi di convalidare. Dobbiamo perseguire non solo *tzedeq*, la verità della giustizia semplice, ma *tzedeq tzedeq*, la verità della giustizia sincera e genuina.

10. Il versetto si riferisce al giudice: a) Non si accontenti di officiare in una Corte e che i litiganti vengano a lui. Viaggi in lungo e in largo per il paese e si renda disponibile anche nelle piccole comunità come fece il profeta Samuele per *Ahavat Tzion*, per «amore di Sion». b) Controlli e verifichi due volte per essere

sicuro di aver pronunciato una sentenza giusta. c) Insegua la giustizia sia decidendo sulla base delle regole tecniche dello *Shulchan 'Aruch*, sia indagando per scoprire le falsità nelle affermazioni dei litiganti.

11. *Tzedeq tzedeq tirdof*, «Giustizia, giustizia perseguirai», applicato alla massima di Hillel («Se io non sono per me, chi sarà per me? E se sono soltanto per me, che cosa sono io? E se non ora, quando?»).²

Tzedeq – se non otteniamo giustizia per noi stessi, chi la otterrà per noi?

Tzedeq – se otteniamo giustizia solo per noi, che cosa siamo noi?

Tirdof – se non ora, quando? La giustizia è una questione urgente. Devi perseguirla ora e non dopo. (Norman Janis – da un sermone per *Erev Yom Kippur* 5765).

In *Sanhedrin* 32b leggiamo:

Rabbi Ashi disse: Gli insegnamenti [contraddittori] sono conciliati come sopra; ma per quanto riguarda i versetti [delle Scritture], una si riferisce ad una decisione basata strettamente sulla legge, l'altra su un compromesso. Come fu insegnato: La giustizia, la giustizia devi perseguire; la prima [menzione della giustizia] si riferisce ad una decisione basata sulla legge stretta; la seconda, ad un compromesso. Perché è così? Quando due barche che navigano sullo stesso fiume si incontrano, se entrambe cercano di passare nello stesso tempo, entrambe affonderanno; mentre, se una lascia passare l'altra, entrambe possono passare [senza disavventure]. Nello stesso modo, se due cammelli si incontrano sulla salita per Bet-Horon; se entrambi salgono [nello stesso momento] potrebbero tutti e due precipitare [nella valle], ma se [salgono] uno dietro all'altro, entrambi possono andare su [senza pericolo]. Come quindi devono comportarsi? Se uno è carico e l'altro non è carico, il secondo deve lasciar passare il primo. Se uno è più vicino [alla sua destinazione] dell'altro, il primo deve lasciar passare il secondo. Se tutti e due sono [ugualmente] vicini o lontani [dalle loro destinazioni], faranno un compromesso fra di loro, quello [che andrà avanti] compensando l'altro [che lascerà passare].

I nostri saggi insegnavano: «La giustizia, la giustizia perseguirai» significa che tu devi cercare un Bet Din eminente, come per esempio [fece] rabbi Eliezer [ben Hyrkanos] a Lydda o rabbi Yochanàn ben Zakkai a Beror Hail.

I nostri saggi insegnavano: «La giustizia, la giustizia perseguirai»

significa: segui gli studiosi nelle loro accademie, come rabbi Eliezer a Lydda, rabbi Yochanàn b. Zakkai a Beror Hail, rabbi Yehoshùà a Peki'in, rabban Gamliel [II] a Yavne, rabbi Aqiva a Bené Berak, rabbi Matia a Roma, rabbi Chananià ben Teradion a Sikni, rabbi Yose [ben Halaftha] a Sepphoris, rabbi Yehudà ben Batyra a Nisibis, rabbi Yehoshùà in esilio, Rabbi a Bet She'arim, oppure i saggi nella sala delle pietre tagliate.

¹ Rav Dow Marmur, «In God's Name: Law as a Religious Category», in *On Being a Jew: A Reform Perspective*, Holy Blossom Temple, 1950 Bathurst Street, Toronto, Canada, 1994.

² Vedi Allegato 7, «Hillel e Shammai».

Torti fatti e torti subiti

Il trattato *Baba Metzià*, là dove appare la storia del forno di Akhnai, discorre essenzialmente del concetto di *ona'a*, (imbrogliare, ingannare, fare torto). La storia del forno di Akhnai vi è inscritta appunto come un caso complesso di offese e di torti.

Quando venderete della proprietà al vostro prossimo o comperete dal vostro prossimo, non si inganni il proprio fratello (Lv 25,14).

Il trattato è ricco di discussioni e di decisioni legali sul mondo del commercio e della produzione, sulle transazioni, sulla proprietà perduta e ritrovata, su prestiti e crediti, su imprenditori e dipendenti. Viene preso in considerazione anche il problema dell'«eccesso» nei suoi diversi aspetti, cioè del pagare troppo nel comprare o del far pagare troppo nel vendere, quanto sia il «troppo», quali siano le possibilità di ricorso ecc.

Ma la parola ebraica *ona'a* unisce il concetto di inganno con quello di provocare dolore umiliando e offendendo una persona.

In effetti, a partire dal versetto: *Nessuno di voi inganni il suo prossimo; abbi timore del tuo Dio, poiché Io sono il Signore vostro Dio (Lv 25,17)*, in *Baba Metzià* 58b si discute di un torto inflitto con le parole:

Nello stesso modo in cui esiste il torto nel comprare e nel vendere (onaà bemeqà), esiste anche il torto fatto con le parole (onaà bidevarim). Uno non deve chiedere all'altro «Quanto costa questo articolo?» se non ha intenzione di comprare. Se una persona si è pentita [di un peccato o di un torto fatto], non gli si deve dire «Ricordati delle tue precedenti azioni». Se uno è discendente di proseliti, non lo si deve riprendere dicendogli «Ricordati le azioni dei tuoi antenati», perché è scritto: Non devi far torto ad uno straniero, né devi opprimerlo (Es 22,20).

Il torto fatto con le parole è dunque un concetto ampio, che include qualsiasi tipo di inganno, abuso, offesa, umiliazione e sofferenza causati ad altre persone. Ciò è vietato nello stesso modo in cui è vietato il causare un danno finanziario o commerciale.

Il Talmud e le *baraitot* (tradizioni orali non incluse nel canone della Mishnà) offrono altri esempi:

Se egli subisce molte sofferenze o malattie oppure seppellisce i propri figli, uno non deve parlargli come fecero gli amici di Giobbe... Se dei conducenti di asini chiedessero a qualcuno [dove poter acquistare] del grano, questi non deve dire loro «Andate dal tal dei tali che vende del grano» quando sa che quello non ha mai venduto del grano.

Il Talmud dà un'enfasi particolare al torto fatto con le parole:

Rabbi Yochanàn disse a nome di rabbi Shim'on bar Yochai: Il torto che si fa con le parole è [una trasgressione] più grave del torto materiale in quanto per il primo c'è scritto: «Abbi timore del tuo Dio» (Lv 25,17), mentre per il secondo (Lv 25, 4) non c'è scritto: «Abbi timore del tuo Dio».

Rabbi Eleazar diceva: «L'uno colpisce la vittima nella sua persona, l'altro solo nel suo danaro».

Rabbi Shmuel bar Nachmani disse: «Per l'uno il risarcimento è possibile mentre per l'altro il risarcimento non è possibile».

È Dio stesso a punire i torti fatti con le parole; diceva rabbi Eleazar: [La punizione] *per tutti* [i peccati] *è tramite un inviato* [da Dio], *eccetto che per i torti* [puniti direttamente].

Diverse tradizioni rabbiniche usano l'espressione «impallidire la faccia» (*halbanat panim*), cioè causare grande imbarazzo, umiliazione e vergogna.

Un Tannà insegnò davanti a rabbi Nachman bar Yitzchaq: «Chiunque faccia impallidire la faccia di un altro in pubblico è come se avesse versato il suo sangue». Gli rispose [Nachman]: «Hai detto bene. Perché il [colore] rosso se ne va e il bianco viene».

Umiliare il prossimo in pubblico è una delle tre cose che negano alla persona un posto nel «Mondo a venire», come disse rabbi Chanina: *Tutti coloro che scendono in Gehennom [nella Geenna,*

nel regno dei morti] risalgono, eccetto tre che scendono e non risalgono. E questi sono: colui che chiama il suo prossimo con un nomignolo, colui che fa impallidire la faccia del suo prossimo in pubblico e colui che ha rapporti con una donna sposata.

Offendere e umiliare pubblicamente è così grave che è meglio *che uno si butti in un forno ardente [piuttosto] che faccia impallidire il volto del suo prossimo in pubblico.*

È proprio di questo che si parla quando, pagina dopo pagina, ci avviciniamo alla discussione tra rabbi Eliezer e i saggi circa la puretà o l'impuretà di un forno: il troppo, l'«eccesso» nella disputa e nella rivalsa, la mancanza di sensibilità nel comportamento verso l'avversario può uccidere.

Seguono racconti a dimostrazione della gravità dell'offendere, e uno dei saggi specifica: *Non far torto alle persone che ti accompagnano nello studio e nelle buone azioni.*

Nei commenti successivi si introduce un altro tema importante nella storia del forno di Akhnai: il tema delle lacrime.

Rav disse: «Un uomo deve sempre stare attento a non far torto a sua moglie. Perché le sue lacrime sono facili, e farle torto è dietro l'angolo». Rabbi Eleazar diceva: «Dalla distruzione del Tempio, le porte della preghiera sono chiuse, perché è scritto: Anche quando io grido, Egli chiude fuori la mia preghiera; eppure anche se le porte della preghiera sono chiuse, le porte delle lacrime non lo sono....»

Rabbi Chisdà diceva: «Tutte le porte sono chiuse, eccetto le porte [dalle quali passano le grida] dei torti, perché è scritto: Il Signore stava a fianco di un muro di torti e nelle sue mani furono i torti».

Dopo tutti questi ammonimenti a non umiliare il prossimo, finalmente il testo di *Baba Metzià* giunge alla nostra storia del forno di Akhnai.

Alla luce di tutto il materiale che la precede, la storia acquista altre dimensioni e un'estesa variazione di significati. È forse una storia sugli eccessi? Chi ha ecceduto? Eliezer o i saggi, oppure la Voce divina?

Non c'è dubbio che rabbi Eliezer sia stato umiliato e disonorato, e che ciò gli abbia causato un dolore profondo. I saggi non si sono accontentati di rifiutare la sua opinione, ma hanno

bruciato tutti gli oggetti che rabbi Eliezer aveva dichiarato puri e lo hanno scomunicato. Non sappiamo se rabbi Eliezer abbia continuato a sfidare i saggi e a promulgare le sue decisioni contro quelle della maggioranza; né esiste alcuna indicazione che egli sia stato dichiarato ufficialmente *Zaqén mamré*, «anziano ribelle». ¹ Si ha dunque l'impressione di un accanimento arbitrario, di un «eccesso» contro di lui. Ma questo dovevamo sospettarlo già dall'inizio della nostra storia, quando rabbi Yehudà, a nome di Shmuel dice: «Lo hanno avvolto con degli argomenti come un serpente», suggerendo un attacco personale condotto con malizia.

La maggioranza non dovrà «eccedere» nell'uso del potere. Ogni dibattito che metta a confronto opinioni differenti mette a confronto anche degli esseri umani che hanno sentimenti e dignità, e questo aspetto non deve mai essere ignorato. Il rischio esiste sempre, anche senza che lo si voglia:

Rabbi Shimi bar Ashi assisteva spesso [alle lezioni di] rav Papa. Egli [Shimi] usava fare molte obiezioni. Egli [Papa] divenne angosciato. Un giorno egli [Shimi] lo [Papa] vide caduto sul volto. Sentì che stava dicendo «Che il Misericordioso mi salvi dalla vergogna di Shimi». Egli [Shimi] decise di rimanere in silenzio e di non fare più obiezioni (TB Ta'anit 9b).

Dio stesso si compiace e sorride quando vede che i suoi figli hanno la capacità e l'abilità di far funzionare il sistema dibattimentale, ma non accetterà che per mancanza di sensibilità e considerazione, o per opportunità politica, il potere si senta autorizzato a provocare un eccesso di sofferenza umana. Che i saggi siano colpevoli di *ona'a*, di offesa che infligge dolore, è confermato esplicitamente dall'ultima frase pronunciata da Imma Shalom:

Ho ricevuto questa tradizione dalla casa di mio nonno: Tutte le porte sono chiuse, ad eccezione delle porte dei sentimenti feriti.

¹ Vedi p. 152, nota 2.

Hillel e Shammai

Ci sono pochi e incerti elementi biografici su Hillel e Shammai, capi di due scuole di pensiero di tradizione farisaica agli inizi del I sec e.v. Quello che sappiamo dalla tradizione è che i due avevano un temperamento assai diverso e che erano quasi sempre in contrasto fra di loro per quanto riguarda l'interpretazione e l'applicazione della legge. Nel Talmud sono riportate più di trecento differenze di opinione fra la Casa di Hillel e la Casa di Shammai.

Shammai riteneva che la legge e la verità fossero entità oggettive e assolute, perciò non era portato al compromesso ed era conosciuto per la rigidità delle sue vedute e la severità delle sue decisioni. Hillel era invece conosciuto per il suo carattere affabile e per la sua attenzione alla condizione reale e allo stato d'animo degli esseri umani.

A dimostrazione della differenza fra i due maestri viene spesso citato il seguente episodio:

Accadde che un certo pagano si presentò a Shammai e gli disse: «Fammi diventare un proselito, ma a condizione che tu mi insegni tutta la Torà mentre sto ritto su un piede solo». Al che [Shammai] lo cacciò col cubito da muratore che aveva in mano. Quando [il pagano] si recò da Hillel, questi gli disse: «Ciò che è detestabile per te, non farlo al tuo prossimo – questa è tutta la Torà, il resto è il suo commento; va' e studialo» (TB Shabbat 31a).

Dopo la distruzione del Tempio gli insegnamenti e i metodi di Hillel divennero il riferimento principale nella formazione dell'ebraismo rabbinico. La ricca tradizione attorno a Hillel, malgrado non abbia fondamento storico fattuale, ci dice che «Hillel continuò a vivere nelle menti e nell'immaginazione dei grandi saggi dell'ebraismo [...] a testimonianza di quello che i posteri pensarono che Hillel avesse detto e fatto. Ci parla dunque

delle cose che i rabbini ritennero che tutti gli ebrei dovessero dire e fare: il modello di virtù e nel tempo stesso il modo di ragionamento corretto».¹

Una delle frasi più famose di Hillel si trova nei *Pirqué Avot* 1,14:

Usava dire: «Se io non sono per me, chi sarà per me? E se io sono soltanto per me, che cosa sono io? E se non ora quando?».

Una lettura interessante di questa massima è quella di Abraham Geiger, un leader del movimento riformato del XIX secolo in Germania.² Perché dobbiamo voler interpretare quello che è già stato interpretato dai nostri maestri? si domanda Geiger. Perché dobbiamo voler rinnovare, cambiare, attualizzare?

Se io non sono per me chi sarà per me?

Se io che vivo nella realtà di oggi non ho la volontà, la facoltà e l'autorità di rendere attuale e pertinente alla mia condizione e alla mia vita quello che il passato ha prodotto, come è possibile che altri lo possano fare per me? Se io non elaboro i miei significati, se non aggiungo nuovi significati a quelli del passato, chi altro lo può fare per me?

Tuttavia, non basta avere una propria opinione, pensare e agire secondo il proprio modo di vedere. È necessario rileggere e re-interpretare in modo collettivo e per tutta la Comunità perché

Se io sono soltanto per me, che cosa sono io?

È tutta la Comunità ad aver bisogno di nuova vita. La rivelazione non fu per l'individuo ma per tutta la collettività. Quindi la mia intuizione, la mia interpretazione deve essere messa a disposizione di tutti e deve stimolare nuove letture e nuove riflessioni. Ma è indispensabile adesso turbare la quiete e la tranquillità di tutti, rimettendo in discussione le conclusioni già raggiunte?

Se non ora, quando?

La Torà deve rispondere alle situazioni, alle esigenze e alle preoccupazioni correnti in ogni tempo e quindi ogni generazione la deve rielaborare per se stessa. Non è una cosa che si può rimandare, perché quando si rimanda si rischia di perdere la

propria vitalità e si compromette il futuro.

In riferimento alle divergenze tra la Casa di Shammai e la Casa di Hillel, leggiamo in *TB Eruvin* 13b che tanto le tesi dell'una quanto quelle dell'altra erano parole del Dio vivente.³ Eppure La normativa (*Halakhà*) segue le decisioni di *Bet Hillel*, della Casa di Hillel:

Visto che tutte e due sono le parole del Dio vivente, perché Bet Hillel si meritò che la Halakhà fosse decisa secondo il suo punto di vista? Perché erano uomini pacifici e umili, e studiavano le proprie decisioni e anche quelle di Bet Shammai, ed erano così [modesti] da menzionare le parole di Bet Shammai prima delle loro (Eruvin 13b).

La *Halakhà* fu decisa secondo l'opinione di *Bet Hillel* non perché i loro insegnamenti fossero più corretti di quelli di *Bet Shammai*, ma per motivi etici e comportamentali. Hillel ha un approccio caratterizzato da *khesed* (gentilezza, benevolenza), Shammai un approccio caratterizzato da *ghevurà* (forza, vigore) che tende verso la severità. Secondo la Qabbalà, *ghevurà* si identifica con *din* (giudizio). Chi tende verso la *ghevurà* ha dei criteri inalterabili di verità e ad essi sottomette la propria e l'altrui condotta; *khesed* riflette invece un orientamento aperto e flessibile. Leggiamo in *Pirqé Avot* 1,12: «Hillel diceva: Siate discepoli di Aronne, amate la pace e ricercate la pace, amate le creature e avvicinatele alla Torà».

Bet Hillel inseguiva la pace sociale e per questo era meno probabile che escludesse i dissidenti creando del settarismo. Anche se era in disaccordo con i suoi rivali, trattava *Bet Shammai* con rispetto. Imparava da loro per aggiungere i loro insegnamenti alla propria prospettiva.

Essere i più brillanti intellettualmente non è il criterio più importante per decidere la norma. *Bet Hillel* aveva una qualità indispensabile: l'umiltà. Gli umili prendono in considerazione la possibilità di un proprio errore, sono più aperti all'autocritica e quindi più disponibili a riconsiderare la propria posizione.

Lo yihei adam omed al dvarò – uno non deve essere così rigido da rimanere incollato alle proprie parole (Mishnà Eduyot 1,4).

Infatti è detto:

Queste sono le cose che Bet Hillel ritirò e insegnò [invece]

secondo l'opinione di Bet Shammai (Mishnà Eduyot 1,12).

Dagli esseri umani non si possono pretendere risposte assolute. Il compromesso è la via migliore anche dal punto di vista morale, oltre ad essere auspicabile dal punto di vista sociale. Il compromesso è il punto di equilibrio fra l'assoluto e la relatività della condizione umana. La *Halakhà* fu decisa quindi non per stabilire la verità assoluta, ma per consentire una pacifica convivenza sociale e per salvaguardare la Comunità in un mondo imperfetto.

La *Bat Qol*, la «Voce del cielo», che dichiarò che la normativa dovesse conformarsi agli insegnamenti di *Bet Hillel*, premiava l'umano e non l'assoluto, il processo più che la conclusione, il particolare più che l'universale. Ma anche *Bet Shammai*, malgrado il suo rigore e la sua interpretazione rigida della legge, riconobbe il valore della pace e l'importanza di mantenere unita la collettività:

Vieni e ascolta: Anche se Bet Shammai e Bet Hillel sono in disaccordo e rivali su questioni [quali le seguenti]: sorelle [che hanno sposato i loro fratelli], un vecchio certificato di divorzio, una donna sposata in dubbio [di validità del matrimonio], una donna divorziata dal marito ma che ha passato con lui la notte in una locanda (Ghittin 81a), soldi, preziosi, la perutah [quello che costituisce un matrimonio legale, vedi Kiddushin 2a e 11a], tuttavia Bet Shammai non si astenne dallo sposare donne delle famiglie di Bet Hillel, e nemmeno Bet Hillel si astenne dallo sposare quelle di Bet Shammai. Questo per insegnarti che essi mostrarono amore e amicizia l'un verso l'altro, mettendo così in pratica il testo delle scritture: Amerai la verità e la pace (Zac 8,19) (TB Yevamot 14b).

¹ Jacob Neusner, *Judaism in the Beginning of Christianity*, Fortress Press, Philadelphia, 1984, pg. 87

² *Pirké Avoth, A Modern Commentary On Jewish Ethics*, Edited and translated by Leonard Kravitz and Kerry M. Olitzky, UAHC Press, New York, 1993 riporta una citazione di Abraham Geiger, tratto da *A Series of Thirty-four Lectures*, Abraham Geiger and Liberal Judaism.

³ Vedi Allegato 8, «Le due verità».

Queste e quelle sono Parole del Dio vivente

Rabbi Abba disse a nome di Shmuel: Per tre anni ci fu una disputa fra Bet Shammai e Bet Hillel, i primi asserendo «La legge è secondo il nostro punto di vista» e gli altri contendendo «La legge è secondo il nostro punto di vista». Finalmente una Voce dal cielo (Bat Qol) decretò annunciando: «Queste e quelle sono parole del Dio vivente (Elu ve-eluh divré Elohim chaim), ma la Legge è secondo le decisioni di Bet Hillel» (Eruvin 13b).

La scuola di Shammai e la scuola di Hillel molto spesso sostenevano tesi opposte: come è possibile che le parole dell'una e le parole dell'altra fossero entrambe Parole del Dio vivente? La Parola divina non è una e indivisibile? Se una opinione è giusta, il suo contrario non dovrebbe essere necessariamente errato? E come mai la *Bat Qol*, la Voce dal cielo, dà ragione a *Bet Hillel* per quanto riguarda la normativa?

La discussione non verteva su una *halakhà*, su una norma specifica, ma su una questione molto più importante, preliminare: come si doveva svolgere il processo decisionale, come dovevano essere risolte le controversie, a chi spettava l'ultima parola? *Bet Hillel* diceva che la *Halakhà* doveva essere secondo la sua dottrina perché rappresentava la maggioranza. *Bet Shammai* diceva invece che la *Halakhà* doveva conformarsi alla sua dottrina perché i membri della sua scuola erano più acuti nel loro intelletto,¹ e alla maggioranza qualitativa doveva essere riconosciuta più autorevolezza che alla maggioranza quantitativa.

Dopo tre anni si doveva porre fine a questa discussione. Il popolo poteva dubitare della affidabilità delle due scuole, doveva sapere a chi riferirsi. L'ordine sociale non poteva rimanere senza regole. Si rischiavano le divisioni e la disgregazione sociale. La *Bat*

Qol, la Voce del cielo, dovette intervenire per annunciare a quale delle due scuole spettava di stabilire la Norma. Ma nel tempo stesso era importante che si sapesse che tutte e due le parti esprimevano un aspetto della verità. Perciò anche l'opinione rifiutata era Parola del Dio vivente, ed era da studiare come *Torat ha-Shem*, «insegnamento del Nome divino».

Gli studiosi della Torà vietano e permettono, eppure entrambi devono essere onorati al pari della volontà divina (Mishnà Chaghigà 3,2).

Ritva² cita il paradosso inerente a questo tema come fu sollevato dai *tosafisti*:³

*I rabbini di Francia domandarono: come è possibile che «tutti e due siano Parole del Dio vivente» quando una delle parti permette qualcosa e l'altra la vieta? Ed essi risposero che quando Mosè salì sul monte Sinai per ricevere la Torà, gli si fece vedere su ogni singola cosa quarantanove modi per vietarla e quarantanove modi per permetterla. Quando egli interrogò su questo il Santo, benedetto Egli sia, Questi rispose che è responsabilità dei saggi di Israele in ogni generazione di stabilire la Halakhà.*⁴

Rabbi Yose di Milhayal e Rabbi Yehoshua di Siknin dissero a nome di Rabbi Levi: Troviamo che, ai giorni di David, i bambini, prima di conoscere il sapore del peccato, sapevano come spiegare la Torà citando quarantanove motivi per dichiarare qualcosa impuro e quarantanove motivi per dichiararlo puro, e David pregò per loro (Levitico Rabbà 26,2).

Come la luce pura si divide in molti colori quando passa attraverso un prisma, così quando la verità della Torà viene a contatto con l'esistenza materiale nascono diverse prospettive. Il medesimo principio può motivare conclusioni diverse. Ed è l'insieme di queste, in un rapporto dinamico ed in continua trasformazione, a dare vita alla parola divina rendendola attuale in ogni generazione. Né l'opinione di Hillel né l'opinione di Shammai, ma *elu ve-elu*, «l'una e l'altra», sono, insieme, «Parole del Dio vivente».

Nella pratica, però, è necessaria l'uniformità della norma (*Halakhà*), e quando si esprimono differenze d'opinione la *Halakhà* segue la maggioranza.

Leggiamo ancora il seguente passo, in *Ghittin* 6b:

Sul versetto «E la sua concubina gli fu infedele e lo lasciò per andare a casa di suo padre a Bet-Lechem di Giudea...» (Giudici 19,2) rabbi Abiatar diceva che il levita aveva trovato una mosca intorno a lei, e rabbi Yonatan diceva che invece aveva trovato su di lei un pelo. Poco tempo dopo rabbi Abiatar si imbatté in Elia [il profeta] e gli domandò: «Che cosa sta facendo il Santo, benedetto Egli sia?». Gli rispose: «Sta discutendo sulla questione della concubina di Gibeà». «Che cosa ne dice?». Rispose Elia: «[Dice]: Il mio figlio Abiatar afferma una cosa, e il mio figlio Yonatan ne afferma un'altra». Disse rabbi Abiatar: «Come è possibile che ci sia incertezza nella mente dell'Uno dei cieli?». Rispose [Elia]: «L'una e l'altra sono parole del Dio vivente» (Ghittin 6b).

Lasciamo da parte lo spunto, cioè la discussione sull'orribile episodio della concubina del levita, e consideriamo piuttosto l'ultima parte di questo passo, che tratta una questione pertinente al nostro argomento: la doppia interpretazione di uno stesso versetto e l'eventuale perplessità di Dio in proposito. Che Dio possa avere dei dubbi non sarebbe molto diverso dal fatto che Dio possa «pentirsi» o cambiar parere, come in *Es* 32,14: «E il Signore si pentì del male che aveva detto di fare al suo popolo». Si pentì dopo aver ascoltato le obiezioni di Mosè. Pentirsi e dubitare hanno tra loro un'affinità, e indicano una dinamica interna al Dio vivente. Teologicamente, la questione resta comunque imbarazzante, e al «pentimento» di Dio abbiamo cercato di dare un'interpretazione più consona nel capitolo 10, dove abbiamo puntato sul fatto che il verbo ebraico *nakham* (*nun, khet, mem*), «pentirsi», reca anche il significato di «consolarsi». Per cui abbiamo concluso che Dio non si sarebbe «pentito», bensì «consolato», perché con la sua dichiarata intenzione di distruggere il popolo dopo la colpa del Vitello d'oro avrebbe messo alla prova Mosè. Il quale aveva saputo controbattere nella maniera migliore, da Dio stesso auspicata. Quanto al dubitare di Dio, potremmo anche arrangiarla dicendo che il dubbio è in fondo una modalità della sapienza, del tutto confacente a Dio in quanto Sapienza suprema che si offre a modello della sapienza umana. La scena di un Dio che non sa che pesce pigliare, quale scegliere tra due interpretazioni diverse di uno stesso versetto, non sarebbe altro che una proiezione umana. Viceversa, il «dubbio» di Dio, al pari del suo «pentimento», starebbe a significare che non tutto è prefissato, che c'è spazio per la libertà della creatura: sarebbe una rappresentazione simbolica del «libero arbitrio». Oppure, potremmo dare per buona la risposta del profeta Elia a rabbi Abiatar, secondo la quale non si sarebbe trattato di un dubbio

divino, ma del fatto che sia l'interpretazione di Abiatar sia quella di Yonatan erano entrambe possibili e vere. Ma mentre gli uomini non sanno vedere che contrapposizione tra le loro tesi parziali, queste si ricompongono in Dio in un unico vero.

L'opinione della minoranza

Se un'opinione è rifiutata come *halakhà* (normativa), e se il ragionamento (*lomdus*) che la sostiene è corretto, essa può essere applicata in altre circostanze. Per questo motivo l'opinione della minoranza non deve essere trascurata né dimenticata. *Elu ve-elu divré Elohim cha'im*: tutti e due hanno ragione, ma non nello stesso tempo. Dipende dalle circostanze.

E perché essi registrano le opinioni di Shammai e Hillel per poi scartarle? Per insegnare alle generazioni future che l'uomo non deve [sempre] persistere nella sua opinione, visto che i padri del mondo non hanno persistito nelle loro opinioni (Mishnà Eduyot 1,4).

E perché essi registrano l'opinione di una singola persona fra le tante, quando la Halakhà deve essere stabilita secondo l'opinione delle tante [della maggioranza]? Perché, se un tribunale preferisse l'opinione della singola persona, possa riferirsi ad essa. Perché nessun tribunale può trascurare la decisione di un altro tribunale a meno che non sia più elevato di esso in saggezza e in numero. Se fosse più elevato in saggezza ma non in numero, o se fosse più elevato in numero ma non in saggezza, non può mettere da parte la sua decisione, a meno che non sia più elevato di esso in saggezza e in numero (Mishnà Eduyot 1,5).

Rabbi Yehudà diceva: Le opinioni dei singoli erano registrate insieme con quelle della maggioranza, perché [potrebbe arrivare] un tempo in cui ce ne potrebbe essere bisogno e ci si potrebbe affidare ad esse. E i saggi dicevano: Le opinioni dei singoli erano registrate insieme con quelle della maggioranza in modo che, in una discussione sulla purezza e impurità, a un disputante che avesse sostenuto [che qualcosa era] «impuro» secondo l'opinione di rabbi Eliezer gli si sarebbe potuto dire: «La tua tradizione è secondo [l'opinione minoritaria di] rabbi Eliezer» (Toseftà Eduyot 1,4).

Dunque, se anche l'opinione di un singolo non fosse stata accettata inizialmente perché la maggioranza non era d'accordo, potrebbe arrivare una generazione in futuro che preferirà il suo

modo di ragionare e una nuova maggioranza stabilirà la *Halakhà* secondo l'opinione che era stata di minoranza. Perché la Torà intera fu così data a Mosè: modi per vietare e modi per permettere. A lui fu detto di seguire la maggioranza, ma anche *eluve-elu divré Elohim chaim*, «l'una e l'altra sono parole del Dio vivente».

Se torniamo alla storia del forno di Akhnai, possiamo ora considerare come l'errore che rabban Gamliel e i saggi hanno commesso nei confronti di rabbi Eliezer sia stato proprio questo: con la scomunica e con la distruzione nel fuoco di tutti gli oggetti che rabbi Eliezer aveva dichiarato puri, hanno soppresso tutte le sue decisioni precedenti, hanno voluto (almeno in un primo tempo) cancellarlo dalla storia del pensiero talmudico e gli hanno negato la possibilità di avere discepoli per conservare viva la memoria delle sue tradizioni.

Secondo una tradizione qabbalistica, quando la terra sarà piena di bontà e saggezza, la *Halakhà* seguirà la posizione di minoranza di *Bet Shammai* e di rabbi Eliezer ben Hyrkanos. La *Halakhà* ha quindi il suo stato ideale e assoluto (*Bet Shammai*) e il suo stato pragmatico e relativo (*Bet Hillel*) per una umanità in attesa della redenzione.

Era meglio che l'uomo fosse creato, o che non lo fosse?

Ci fu un altro dibattito altrettanto lungo fra la scuola di Shammai e la scuola di Hillel:

I nostri maestri insegnavano: Per due anni e mezzo Bet Shammai e Bet Hillel disputarono, il primo asserendo che sarebbe stato meglio per l'uomo non essere stato creato che esserlo stato, e il secondo sostenendo che per l'uomo sia stato meglio essere stato creato che non esserlo stato. Essi finalmente votarono e decisero che per l'uomo sarebbe stato meglio non essere stato creato che essere stato creato, ma ora che egli è già stato creato, che egli indaghi sulle sue azioni passate [e se le trova sbagliate, faccia le ammende necessarie] oppure, dicono altri, che egli esamini le sue azioni future [prima di commetterle] (Eruvin 13b).

In altri termini, se la vita ci viene imposta tanto vale conferirle un senso. *Tu sceglierai la vita*, ci ordina la Scrittura. Elie Wiesel⁵ fa notare la circostanza in cui il dibattito avvenne: era l'occupazione romana. Shammai sosteneva i partigiani della

resistenza armata e esige la rivolta. Hillel consigliava la prudenza. Shammai ebbe la meglio. Esito: la distruzione di Gerusalemme, l'incendio del Tempio, l'assassinio dei sacerdoti, la deportazione dei giovani guerrieri ebrei a Roma, poi venduti come schiavi, l'inizio di un lungo esilio.

Chi aveva ragione? Entrambi. Tutto dipende dalle circostanze. Durante l'occupazione romana, Shammai aveva ragione a predicare la fermezza; dopo la sconfitta, è Hillel ad aver ragione nel fare l'elogio della pazienza e dell'attesa. Solo Dio conosce tutta la storia; noi ne percepiamo solo frammenti. Per l'essere umano, la verità resta necessariamente parziale e limitata. Né Shammai né Hillel hanno ragione per sempre e separatamente; ma insieme hanno entrambi ragione. In Giudea, si ha bisogno di uno Shammai che disturba ed esige e spinge l'uomo ai suoi limiti; in esilio non si può vivere, non si può sopravvivere senza un Hillel che consola e sorride. Si comprende allora perché, dopo la sconfitta, le due scuole si domandarono: se la vita è crudele e la redenzione è compromessa dall'esilio, a che serve vivere o dare la vita? Con quale prospettiva vivere in un mondo dominato dalla menzogna e dall'assassinio?

I discepoli di Hillel, ottimisti sino in fondo, dicevano: malgrado le sofferenze, malgrado le prove, a dispetto delle ingiustizie e della morte, la vita vale la pena di essere vissuta.

Gli allievi di Shammai dicevano: mai! Se vivere significa soffrire e soffrire ancora, e aspettare una verità che arriverà parzialmente, e una felicità che non sarà mai intera e giustificata, sarebbe meglio non nascere affatto.

Inizialmente, nel conflitto con Roma, Shammai ebbe la meglio e si può comprendere. I tempi erano duri, pieni di crudeltà, forieri dell'apocalisse: come si poteva cantare alla vita? Tuttavia il passo seguente sembra essere critico nei confronti di Shammai:

Rabbi Yochanàn disse: Gerusalemme fu distrutta solo perché emisero giudizi in conformità della legge biblica. Dovevano forse giudicare secondo criteri arbitrari? Diciamo così: perché essi basarono i loro giudizi [strettamente] sulla legge biblica, e non sono andati oltre i requisiti della legge (Babà Metzià 30b).

Perché andare ai voti, e perché non interviene la *Bat Qol* anche in questo caso? Non è più importante andare ai voti sulle questioni di *Halakhà* che non su una discussione teorica per

sciogliere un interrogativo metafisico sulla creazione dell'essere umano?

Ma la *Bat Qol* era già intervenuta dicendo *elu ve-elu...*, «queste e quelle sono parole del Dio vivente». Ora tocca agli uomini prendere le proprie decisioni e risolvere le questioni del mondo generazione per generazione.

¹ Vedi *TB Yevamot* 14a.

² Acronimo di Rabbi Yom Tov ibn Asevilla, capo della *yeshivà* (scuola rabbinica) di Siviglia, tra la fine del XIII e la prima metà del XIV secolo.

³ Rabbini conosciuti anche come *Rishonim*, che nel Medioevo hanno elaborato molte *Tosafot*, «Addizioni», commenti critici ed esplicativi sul Talmud.

⁴ http://www.lookstein.org/articles/elu_ve_elu.htm, 18/03/2009.

⁵ Tratto da Elie Wiesel, *Celebrazione talmudica*, Lulav, Milano, 2002.

Interpretare

600.000 interpretazioni

Maharshà (Rabbi Samuel Eliezer Edels, 1555-1631) diceva: «Ci sono 600.000 possibili interpretazioni della Torà, ed è per questo che la Torà fu data a 600.000 israeliti, affinché la rivelazione potesse già comprendere tutte le sue possibili interpretazioni». Tutti abbiamo una parte nella Torà. Tutti abbiamo parte nel suo significare, siamo voci in una conversazione senza fine fra il cielo e la terra. Con le parole del Baal Shem Tov – siamo tutti delle «lettere nel rotolo» scritto da Dio.

Le leggi dimenticate

Dichiarata chiusa l'era della profezia, i saggi si assunsero l'impegno e l'autorità di organizzare un intero modo di vivere attorno a una normativa elaborata collettivamente in base all'interpretazione della Torà. Tale normativa (la *Halakhà*, la «Via»), è a sua volta intesa come Torà, «Insegnamento», che viene dal monte Sinai.

Quando Mosè stava per lasciare questo mondo disse a Yehoshua (Giosuè): «Fammi tutte le domande che hai». «Mio maestro,» rispose Yehoshua «ti ho mai lasciato anche per poco tempo e mi sono mai allontanato? Non hai forse scritto di me: Egli non lascia la tenda (Es 33,11)? Immediatamente le capacità intellettuali di Yehoshua si indebolirono, dimenticò 300 leggi ed ebbe 700 incertezze. Tutti gli israeliti si alzarono per ucciderlo. Il Santo, benedetto Egli sia, gli disse: «Dirti quello che tu non sai è impossibile. Vai e distrai loro con la guerra per conquistare la terra di Canaan».

Rabbi Yehudà disse a nome di Shmuel: Tremila leggi della tradizione furono dimenticate durante il periodo di lutto per Mosè.

Dissero a Yehoshua: «Chiedi». Yehoshua rispose: «Non è nel cielo». Dissero a Shmuel: «Chiedi». Egli rispose: «Questi sono i comandamenti – implicando che a nessun profeta è permesso di introdurre qualcosa di nuovo». (Temurà 16a)

Le leggi (*halakhot*) dimenticate possono essere però reintegrate usando le regole e i principi dati a Mosè sul monte Sinai, e non attraverso la profezia:

Se mille profeti della statura di Elia ed Eliseo dovessero dare un'interpretazione di un versetto e milleuno saggi dovessero offrire un'interpretazione diversa, noi seguiamo la maggioranza: la legge concorda con i milleuno saggi e non concorda con i mille profeti (Maimonide, Commentario alla Mishnà, introduzione).

Torat ha-Shem e Torat Moshé

Secondo una tradizione Mosè ricevette tutta la Torà come un susseguirsi ininterrotto di lettere senza che ci fossero parole distinte, senza taglio tra le parole, senza punteggiatura. Questa è *Torat Hashem*, la Torà del Nome, la Torà di Dio. Questa è la Torà che contiene in sé il progetto della creazione, tutte le risposte ai misteri del mondo, lo scopo e il destino dell'umanità. È perfetta nella sua forma ed è aperta a tutte le possibilità.

In ebraico *milà* significa «parola» ma al tempo stesso «taglio» o «circoncisione». È stato dunque Mosè a introdurre gli spazi, i tagli in questa sequenza ininterrotta di lettere trasformandola così in un testo costituito da parole leggibili. Questa è la *Torat Moshé*, la Torà di Mosè. Quindi la Torà che noi conosciamo è già un'interpretazione.

Scrivo Marc-Alain Ouaknin:

Tagliare il corpo del testo per introdurre degli spazi ricorda il taglio della circoncisione che iscrive il bambino maschio nella comunità. Circondare il testo significa dare ad esso senso a partire da una parola, farlo passare da un seguito ininterrotto di lettere a delle parole separate da spazi bianchi e da vuoti che determinano un senso. Così apparve la Torà degli uomini, che è nello stesso tempo una Torà per gli esseri umani (poiché dà loro un senso), e una Torà dagli uomini: sono loro che leggono e interpretano. Ma l'attività di leggere è una produzione, una creazione permanente. Il lettore fa emergere i libri che contengono il Libro. Non cessa di trovare nuovi significati, nuove

storie nella Storia...

Insistere sull'importanza della Legge Orale che non smette di rompere, di frantumare la Legge Scritta, significa insistere sulla responsabilità che hanno gli esseri umani, e gli ebrei in particolare, di rendere Dio infinito, di non contenerlo dentro un testo chiuso. La Torà Scritta in quanto tale, senza il commento della Legge Orale, non può essere il Nome di Dio. Altrimenti diverrebbe un idolo...

La vigilanza nel contrastare l'idolatria ci impone di non rinchiudere l'infinito nel finito, non solo in un oggetto di questo basso mondo, ma anche in una parola. In più, l'interpretazione infinita non nasce solo da me, dalla mia volontà e dalle mie capacità interpretative personali: cadremmo presto nell'idolatria di noi stessi. ¹

¹ Ouaknin, Marc-Alain, *Les Dix Commandements*, Éditions du Seuil, Paris, 1999, p.39-40

I saggi prevalgono sui profeti

I saggi sono gli eredi dei profeti in una catena di successione che li collega al Sinai.

I profeti ricevettero dal Sinai l'ispirazione di tutte le loro future enunciazioni ... Non solo ai profeti questo si riferisce, ma a tutti i saggi che sono destinati ad apparire nel futuro (Midràsh Tanchumà Yitro 11).

Nel suo testo «The Exegesis of Tears» Dow Edgerton dice che se l'età di Mosè si può definire l'età d'oro e l'età dei profeti l'età d'argento, noi oggi viviamo nell'età di bronzo. Non avendo un Mosè, né un Amos o un Isaia, non rimane altra guida se non le interpretazioni e le decisioni dei saggi.

Un passo talmudico dice esplicitamente che i saggi sono superiori ai profeti. Si potrebbe dire, ad attenuazione del paradosso: sulle spalle di un gigante, anche un piccolo uomo può vedere più lontano del gigante.

Rabbi Avidimi di Haifa disse: Dal giorno in cui il Tempio fu distrutto, la profezia fu persa per i profeti e data ai saggi.

Ma non sono i chakhamim [i saggi] stessi dei profeti? Si potrebbe dire: Anche se la profezia fu persa per i profeti, non fu persa per i saggi.

Amemar aggiunse: In effetti, un saggio è superiore a un profeta, come è scritto: «E un profeta ha il cuore di saggezza» (Salmi 90,12). Chi viene paragonato a chi? Certamente il minore è paragonato al più grande! (Il minore, cioè il profeta, al maggiore, cioè la saggezza) (Baba Batrà 12a-b).

Essi [gli scribi e i profeti] sono come due agenti che un re mandò in una provincia. Per uno di loro egli scrisse: Se vi mostra la mia firma e il mio sigillo credetegli, altrimenti non credetegli. Per l'altro egli

scrisse: Anche se non vi mostra la mia firma e il mio sigillo, credetegli. [Nello stesso modo] per le parole della profezia è scritto: «Se per caso sorgesse in mezzo a voi un profeta o un sognatore, il quale ti mostrasse un segno...». (Dt 13,2), ma per quanto riguarda le parole degli Scribi è scritto: «Secondo la legge che ti insegneranno». (Dt 17,11) Non dice: «che la Torà ti insegnerà», ma che «essi ti insegneranno». Non dice nemmeno «secondo il giudizio che Essa ti comunicherà,» ma «che essi ti comunicheranno». Non devierai dal verdetto che dichiareranno verso di te né a destra né a sinistra: se ti dicono che la mano destra è destra e la mano sinistra è sinistra, ascolta, e anche se ti diranno che la mano destra è sinistra e la mano sinistra è destra (Midràsh Rabbà – Cantico dei cantici 1,18).

Ma forse non era il caso di esagerare:

«Non devi deviare dal verdetto che loro ti annunciano, né a destra, né a sinistra» (Dt 17,11). Potresti pensare che questo significhi che se essi [la Corte] ti dicono che destra è sinistra e sinistra è destra tu devi obbedirgli; quindi la Torà dice «alla destra o alla sinistra» (per indicare che) quando ti dicono che destra è destra e sinistra è sinistra (devi obbedirgli, ma non nel caso contrario) (TY, Chorayot 45d).

I saggi sono superiori addirittura al rotolo della Torà perché sono loro a richiamarlo alla vita leggendolo e interpretandolo. Questo potere rabbinico a rivedere (modificare) la legge delle scritture tramite gli strumenti interpretativi del *midràsh* è evidenziato nel trattato *TB Makkot* 22a-b, come vediamo di seguito:

Mishnà: Quante frustrate sono somministrate? Quaranta meno una [cioè trentanove], come è scritto: «...per numero. Quaranta [frustrate gli può dare]» (Dt 25,2-3) – quindi un numero fino a quaranta. Rabbi Yehudà dice: Gli vengono date tutte le quaranta frustrate...

Ghemarà: Qual è il motivo di questa [lettura]? Se fosse scritto «quaranta per numero», allora avrei detto: il numero quaranta. Ora, c'è scritto «per numero quaranta» – [questo significa] un numero fino a quaranta.

Raba disse: quanto stupide sono quelle persone che si alzano [per rispetto] davanti al rotolo della Torà, ma non si alzano [per rispetto] davanti ad un grande saggio, perché mentre nel rotolo della Torà quaranta frustrate sono state prescritte, i rabbini sono venuti e [tramite l'interpretazione] le hanno ridotte di una (*TB Makkot* 22b).

L'importanza di questi passi riguardanti la pena della fustigazione non sta certo nella riduzione, invero minima, dalle quaranta alle trentanove frustate che è possibile comminare. Sta invece in altro: in primo luogo, nel messaggio simbolico di compassione che ispira la riduzione di pena. Per questa via i rabbini hanno virtualmente abolito la pena di morte. In secondo luogo, qui si attira l'attenzione sulla riduzione numerica della pena come un esempio rappresentativo di un ampio processo midrashico di rifacimento della legge biblica. Rifacimento che tuttavia deve appellarsi a riferimenti testuali, come si vede nei passi riportati. Un'analoga trasformazione la possiamo osservare nel trattato *Baba Kammà*, 82b-84a, per quanto riguarda la «legge del taglione», che da pena fisica viene riformulata come risarcimento in denaro.¹ Ciò è audace in termini teologici: si deve mostrare particolare rispetto ai saggi (rabbini) non solo perché hanno l'ultima parola nello stabilire la Norma, ma anche perché la loro legge è addirittura migliore della legge originaria, che si presume data da Dio! È un'audacia volta forse anche a contendere con la critica cristiana (espressa fin dalle lettere di Paolo di Tarso) secondo cui la Legge, se assunta nel suo significato letterale, era incompatibile con la condizione umana. Affinché la Legge non sia superata, la sua parte punitiva doveva essere corretta per adeguarla alle condizioni e alle sensibilità sociali.

La parola viva è più importante di quella che ci è stata trasmessa per iscritto. I saggi sono interpreti viventi e parlanti, mentre i profeti rimangono nello scritto, nel passato. I saggi si basano sulla Torà e su quello che hanno dichiarato i profeti, ma leggono e interpretano con la voce attuale della nostra vita. La lettura è viva ed è il presente mentre lo scritto è il passato. Per lo stesso motivo la Torà è viva quando è *Miqrà*, «lettura ad alta voce».

Poteri e privilegi

Questa superiorità che il Talmud conferisce agli studiosi/ saggi/ rabbini comporta anche notevoli poteri e privilegi.

Bisogna provvedere alle loro necessità, rispettarli, aiutarli e obbedire loro. Qualsiasi manchevolezza nei loro confronti ha gravi conseguenze. I passi che seguono dimostrano l'importanza che la tradizione ebraica dà allo studio e allo studioso. D'altra parte, il fatto che siano stati gli studiosi stessi a stabilire i privilegi a loro dovuti ci lascia a disagio.

Un sacerdote ha la precedenza su un levita, un levita su un israelita, un israelita su un bastardo, un bastardo su un natin [discendente dei Gibeoniti], un natin su un proselito, un proselito su uno schiavo emancipato. Questo ordine di precedenza vale solo quando tutti questi sono uguali per altri aspetti. Se tuttavia il bastardo è uno studioso e il Sommo Sacerdote un ignorante, il bastardo sapiente ha la precedenza sul Sommo Sacerdote ignorante (Chorayot 13a).

Qualunque uomo che sposa sua figlia ad uno studioso, oppure conduce un'attività commerciale a beneficio di studiosi, oppure benefica gli studiosi dalla sua proprietà è considerato dalle Scritture come se si fosse stretto alla Presenza divina (Ketubbot 111b).

Rabbi Eliezer figlio di rabbi Yose ha-Galili iniziò a lodare l'ospitalità, spiegando il versetto: E il Signore benedisse Obed-Edom e tutta la sua casa ... a causa dell'Arca di Dio. Non abbiamo qui un argomento a fortiori? Se questa fu la ricompensa per accudire l'arca che non mangia e non beve, ma davanti alla quale egli soltanto spazza e posa la polvere, quanto di più sarà per colui che intrattiene uno studioso nella sua casa e gli dà da mangiare e da bere e gli permette l'uso dei suoi possedimenti! (Berachot 63b).

Perché rabbi Yochanàn disse: Chiunque lascia cadere mercanzia nelle tasche degli studiosi avrà il privilegio di sedere nell'Accademia celeste? Perché è detto: la saggezza è una difesa come il denaro è una difesa (Qo 7,12) (Pesachim 53b).

Uno studioso rabbinico può asserire: io sono uno studioso rabbinico; che i miei affari ricevano attenzione per primi... (Nedavim 62a).

Uno studioso rabbinico può dichiarare: io non pagherò la tassa pro-capite... (Nedavim 62b).

Uno studioso rabbinico può togliere ad altri i loro mantelli? Ma noi non interveniamo nel suo caso ... Uno studioso, se ha ottenuto il suo denaro con la forza dal debitore, ha il permesso di tenercelo; ma una persona ordinaria è obbligata dalla Corte a restituirlo (Shevu'ot 41a).

I rabbini hanno il potere di espropriare (Ghittin 36b).

E perché tutto ciò?

I maestri del Talmud erano, per così dire, essenziali per Israele

come il pane stesso (Chaghigà 14a).

Coloro che non onoravano i rabbini o non accettavano i loro insegnamenti erano disprezzati come 'am-haaretz, persone rozze e ignoranti:

I nostri rabbini insegnarono: Anche se uno ha imparato Scritture e Mishnà, se egli non ha provveduto ai bisogni dei saggi è un 'am-haaretz (Berachot 47b).

Maimonide però ha svelato con chiarezza gli interessi materiali e corporativi che hanno troppo spesso ispirato simili formulazioni dottrinarie. E criticò i saggi dicendo:

Fissarono per loro stessi pretese monetarie da individui e comunità e quindi indussero le persone a pensare, stupidamente, che fosse obbligatorio e giusto aiutare saggi e studiosi e persone che studiano la Torà (Encyclopaedia Judaica, vol. 11, p. 746).

La mancanza di rispetto nei confronti di un maestro, non solo può essere punita severamente dalla Corte Rabbinica, ma può provocare la punizione divina.

Rabbi Yoshua ben Levi disse: In ventiquattro luoghi troviamo che il Bet Din inflisse la scomunica per un insulto rivolto ad un maestro, e sono tutti registrati nella Mishnà (Berachot 19a).

Non ha detto rabbi Papa: Un certo uomo fece dei commenti sprezzanti su Mar Shemuel e un pezzo di legno cadde dal tetto e gli spezzò il cranio? ... Rabbi Yoshua ben Levi disse: Chiunque faccia dei commenti sprezzanti su degli studiosi, dopo la sua morte sarà gettato nel Gehinnom (Geenna) (Berachot 19a).

Alla fine di una discussione sulla normativa, rabbi Tarfon restò in silenzio e immediatamente la faccia di Yehudà ben Nehemià si illuminò di gioia. A quel punto rabbi Aqiva gli disse: «Yehudà, la tua faccia si è illuminata di gioia perché tu hai rifiutato il saggio; mi domando se tu vivrai a lungo». Disse rabbi Yehudà ben Ila'i: «Questo avvenne due settimane prima di Pesach, e quando io venni per la festività di Azeret chiesi di Yehudà ben Nehemià e mi dissero che era morto (Menachot 68b).

Invece, l'aiutare un saggio può anche aprire le porte del mondo avvenire:

Rabban Gamliel fu condannato a morte ... A quel punto l'ufficiale andò di nascosto da lui e disse: «Se ti salvo mi porterai nel mondo a venire?». Egli rispose: «Sì». Poi gli chiese: «Me lo giuri?». E quest'ultimo [rabban Gamliel] fece un giuramento. L'ufficiale poi salì sul tetto, si buttò giù e morì. Ora c'era una tradizione [fra i Romani] che quando un decreto era stato pronunciato e uno dei loro [capi] moriva, il decreto veniva annullato. A quel punto una Voce dal cielo si udì e dichiarò: Questo grande ufficiale è destinato ad entrare nel mondo avvenire (Ta'anit 29b).

Rabbi Yehoshua si piega

L'autorità della Corte rabbinica (*Sanhedrin*, Sinedrio) e del suo Presidente era assoluta e le sue decisioni dovevano essere accettate senza appello. Esiste un caso famoso nella Mishnà, nel quale questa autorità fu asserita con forza quando venne messa in discussione. I protagonisti sono proprio rabban Gamliel e Rabbi Yehoshua, gli stessi che compaiono nella storia del forno di Akhnai. A differenza di rabbi Eliezer nell'episodio del forno di Akhnai, in questo caso rabbi Yehoshua accetta la decisione della Corte rabbinica pur essendo convinto che la propria opinione sia quella giusta.

Ora, bisogna sapere che fino al quarto secolo non esisteva un calendario ebraico fisso. In *Levitico* 23, 4 è detto: *Queste sono le feste del Signore, sacre radunanze che celebrerete nei tempi stabiliti*. È un versetto che dava agli uomini la grande responsabilità di decidere i tempi dei giorni solenni. Due testimoni si presentavano al Sinedrio e dichiaravano di aver osservato il primo barlume della luna nuova la notte precedente, e il presidente del Sinedrio decretava che quel giorno era il primo del nuovo mese. Alcune regole correttive assicuravano che il calendario non risultasse mai troppo fuori fase rispetto ai moti del sole e della luna, ci fossero o meno «testimoni». Comunque, il calendario dipendeva in larga misura dalla testimonianza presentata. La proclamazione dei giorni solenni e dei capi-mese, e gli obblighi connessi, erano condizionati da questa procedura.

Dunque, si racconta:

In una certa occasione due testimoni vennero e dissero: Abbiamo visto l'inizio della nuova luna nel tempo giusto [la sera del 29° giorno del mese precedente], ma la sera successiva non si riusciva a vedere. Eppure rabban Gamliel [presidente del Sinedrio] li accettò come testimoni [assumendo che non avessero visto il primo apparire della

luna nuova a causa delle nuvole]. Rabbi Dosa ben Harkinas disse: Io ritengo che questi non siano testimoni validi; e rabbi Yehoshua ben Chanania gli disse: Io vedo la forza dei tuoi argomenti. [In risposta a questa contestazione] rabban Gamliel gli mandò [a rabbi Yehoshua] un messaggio che diceva: Ti ordino di venire da me con i tuoi allievi e il tuo denaro nel giorno in cui, secondo i tuoi calcoli, cadrebbe Yom Kippur [il Giorno dell'Espiazione, in cui è vietato portare denaro]. Andò rabbi Aqiva e trovò rabbi Yehoshua in angoscia [perché se avesse obbedito e portato denaro avrebbe violato pubblicamente il divieto prescritto per il giorno in cui a suo parere cadeva il Kippur]. Rabbi Aqiva gli disse: Posso dimostrare che tutto quello che rabban Gamliel ha fatto lo ha fatto [correttamente], perché la Torà dice: che siano proclamate nel tempo giusto o meno, Io [Dio] non ho altri tempi fissati se non questi (Lv 23,4)». Egli [rabbi Yehoshua] andò poi da rabbi Dosa ben Harkinas che [era d'accordo con lui che i testimoni fossero inattendibili, ma che nonostante questo] gli disse: «Se mettiamo in questione le decisioni della Corte di rabban Gamliel, dobbiamo mettere in questione le decisioni di ogni singola Corte che è esistita dai giorni di Mosè fino ai giorni presenti...». Quindi egli [rabbi Yehoshua] prese i suoi assistenti e col suo denaro in mano andò a Yavne da rabban Gamliel nel giorno in cui, secondo i suoi calcoli, cadeva Yom Kippur. Rabban Gamliel si alzò, lo baciò sulla testa e gli disse: «Vieni in pace, mio maestro e mio allievo – mio maestro in saggezza, e mio allievo perché hai accettato la mia decisione» (Mishnà Rosh Hashanà 2,8-9).

Il testo prosegue spiegando che l'obbligo di accettare le decisioni delle Corti sussiste in ogni generazione:

E ti presenterai davanti ai sacerdoti leviti, e davanti al giudice che sarà in carica in quei giorni. Possiamo immaginare che un uomo si rivolga al giudice che non è nei suoi giorni? Questo dimostra che devi essere contento di andare dal giudice che è nei tuoi giorni. E non dire: «Come erano migliori i giorni passati al confronto di questi» (TB Rosh Hashanà 25b).

¹ S. Levi Della Torre, *Zone di turbolenza*, cit., pp. 187-195.

Bibliografia

- A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language*, Klein, E., Macmillan, New York 1987.
- Arendt, H., *Truth and Politics*, The American Political Science Association, 1966.
- Assmann, J., *Non avrai altro Dio. Il monoteismo e il linguaggio della violenza*, Il Mulino, Bologna 2007.
- Boccaccini G., *La rottura tra Sinagoga e Chiesa: uno scisma all'interno del giudaismo tra il I e il II secolo?*, in *Alle radici della divisione*, Ancora, Milano 2000.
- Boschi, B.G., *Alle radici del giudaismo*, in *Correnti culturali e movimenti religiosi del Giudaismo*, Atti del V Congresso internazionale dell' AISG, S. Miniato, 12-15 novembre 1984, Carucci, Roma 1987.
- Boyarín, D., *Dying For God*, Stanford University Press, Stanford, California, 1999.
- Boyarín, D., *Intersexuality and the Reading of Midrash*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis 1990.
- Detienne, M., *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, cap. 3, Maspero, Paris 1967.
- Edgerton, D., *The Exegesis of Tears*, «Theology Today», vol. 46, n. 1, Princeton Theological Seminary, Princeton, N.J., april 1989.
- Edwards, L.L., *Rabbi Aqiba's Crowns: Postmodern Discourse and the Cost of Rabbinic Reading*, «Judaism: A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought», American Jewish Congress, 2000.
- Encyclopaedia Judaica*, Gerusalemme, LCCCN: 72-90254.
- Greenwood, D.J.H., *Akhnai*, «Utah Law Review Society», 1979.
- Gutloff, J., *The Necessary Outlaw: The Catastrophic Excommunication & Paradoxical Rehabilitation of Rabbi Eliezer Ben Hyrcanos*, «Journal of Law and Religion», vol. 11, n. 2 (1994-1995), Hamline University School of Law, St. Paul, Minnesota.
- Hartman, D., *A Living Covenant*, Jewish Lights Publishing, Woodstock, Vermont, 1997.
- Hartman, D., *A Heart of Many Rooms: Celebrating the Many Voices within Judaism*, Jewish Lights Publishing, Woodstock 1999.

- Heschel, A.J., *Heavenly Torah*, The Continuum International Publishing Group Inc., New York 2007.
- Jaffee, M. S., *Torah in the Mouth*, Oxford University Press, N.Y., 2001.
- Kravitz L. e Olitzky K.M. (a cura di), *Massime dei Padri* (Pirqé Avot), Edizione DLI, aprile 1995, p. 10; Pirke Avot, UAHC Press, N.Y., 1993.
- Kula, W., *Les Mesures et les Hommes*, Editions de la Maison des sciences de l'homme, Paris 1984.
- Levi Della Torre, S., *Errare e Perseverare. Ambiguità di un Giubileo*, Donzelli, Roma 2000.
- Levi Della Torre, S., *Mosaico*, Rosenberg & Selier, Torino 1992.
- Levi Della Torre, S., *Zone di turbolenza*, Feltrinelli, Milano 2003.
- Levinas, E., *Nine Talmudic Readings*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1994.
- Le Zohar*, Verdier, Collection «Les Dix Paroles», 1991.
- Luban, D., *The Coiled Serpent of Argument: Reason, Authority, and Law in a Talmudic Tale*, Chicago-Kent Law Review, Chicago 2004.
- Matthiae, P., *Il sovrano e l'opera. Arte e potere nella Mesopotamia antica*, Laterza, Roma-Bari 1994.
- Neher, A., *Il pozzo dell'esilio* (Le Puits de l'exil), Marietti, Genova 1990.
- Neusner, J., *Eliezer Ben Hyrcanos: The Tradition and the Man*, 2 voll., Wipf and Stock Publishers, Eugene, Oregon, 2003.
- Neusner, J., *From Politics to Piety*, Ktav Publishing House, Inc., N.Y., 1979.
- Neusner, J., *Judaism in The Beginning of Christianity*, Fortress Press, Philadelphia 1984.
- Neusner, J., *Judaism When Christianity Began*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 2002.
- Noam, V., *Traces of Sectarian Halakhah in the Rabbinic World, in Rabbinic Perspectives: Rabbinic Literature and the Dead Sea Scrolls*, Proceedings of the Eighth International Symposium of the Orion Center, ed. S. D. Fraade et al., pp. 67-85. STDJ 62, Brill, Leiden 2006.
- Noffke E., *Cristo contro Cesare, come gli ebrei e i cristiani del I secolo risposero alla sfida dell'imperialismo romano*, Claudiana, Torino 2006.
- Ouaknin, M., *Il Libro bruciato* (Le Livre brulé), ECIG, Edizioni Culturali Internazionali, Genova, 1993.
- Ouaknin, M., *Les Dix Commandements*, Éditions du Seuil, Paris 1999.
- Rofé-Roifer A., *Gli albori delle sette nel Giudaismo postesilico*, in *Correnti culturali e movimenti religiosi del Giudaismo*, Atti del V Congresso internazionale dell'AISG, S. Miniato, 12-15 novembre 1984, Carucci, Roma 1987.

- Rubenstein, J. L., *Talmudic Stories, Narrative Art, Composition, and Culture*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, Maryland, 1999.
- Sacchi P., *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.*, SEI, Torino 1994.
- Sachot M., *L'invention du Christ. Genèse d'une religion*, Odile Jacob, Paris 1998; trad. it. *La predicazione del Cristo, genesi di una religione*, Einaudi, Torino 1999.
- Saldarini, A.J., *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society*, William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan, Cambridge & Dove Booksellers, Livonia, Michigan, 2001.
- Stern, D., *Midrash and Indeterminacy*, «Critical Inquiry», vol. 15, n. 1, The University of Chicago Press, 1988.
- Stroumsa, G.G., *La fine del sacrificio. Le mutazioni religiose della tarda antichità*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 2006.
- The Soncino Talmud*, Davka Corporation and Judaica Press Inc., Brooklyn, N.Y., 1995.
- Viterbi B. C., *Una sottile voce di silenzio*, in *Chi è come Te fra i muti?*, Cattedra dei non credenti, lezioni promosse e coordinate da Carlo Maria Martini, Garzanti, Milano, 1993,
- Walzer M., Loberbaum M., Zohar N.J., *The Jewish Political Tradition*, vol. I, Yale University Press, New Haven-London, 2000.
- Wiesel, E., *Celebrazione talmudica* (Célébration talmudique), Lulav Editrice, Milano 2002.
- Wiesel, E., *Le storie dei saggi* (Wise Men and Their Tales), Garzanti, Milano 2006.
- Yuter, A., *The Okhnai Oven and the Law: Talmudic Judaism's Response to Natural Law*, Jewish Law Association Studies I: The Touro Conference Volume, a cura di Bernard S. Jackson, 1985.

Notizie sugli autori

Stefano Levi Della Torre (Torino, 1942) insegna alla Facoltà di Architettura del Politecnico di Milano. Ha studiato cultura ebraica con Haim Baharier. È pittore e saggista. Tra le sue pubblicazioni: *Mosaico, attualità e inattualità degli ebrei*, Rosenberg e Sellier, Torino 1994, *Essere fuori luogo, il dilemma ebraico tra diaspora e ritorno*, Donzelli, Roma 1995 (Premio Pozzale-Luigi Russo 1995), *Errare e perseverare, una polemica con le posizioni della Chiesa*, Donzelli, Roma 2000, *Zone di turbolenza, intrecci somiglianze conflitti*, Feltrinelli, Milano 2003.

Vicky Franzinetti (Cardiff, 1953), interprete simultanea, ha operato nel campo delle pari opportunità e organizzato ambiti di incontro tra giovani israeliani e palestinesi.

Joseph Bali (Istanbul, 1949), ingegnere chimico, opera nel campo del marketing internazionale degli impianti tessili. Studioso della cultura e delle tradizioni ebraiche, è stato consigliere e vicepresidente della Comunità ebraica di Milano e presidente della sezione milanese dell'associazione internazionale «Bené Berith».

*Finito di stampare
nello Stabilimento Poligrafico Fiorentino
Calenzano, Firenze, aprile 2010*

IN QUESTA COLLANA

1. Elie Wiesel, *La notte* (21ª edizione)
2. Claudine Vegh, *Non gli ho detto arrivederci* (2ª edizione)
3. Elie Wiesel, *Il testamento di un poeta ebreo assassinato* (3ª edizione)
4. Elie Wiesel, *Il processo di Shamgorod* (4ª edizione)
5. Helen Epstein, *Figli dell'Olocausto* (esaurito)
6. Elie Wiesel, *L'ebreo errante* (5ª edizione)
7. Walter Laqueur, *Il terribile segreto* (esaurito)
8. Elie Wiesel, *Il quinto figlio* (esaurito)
9. *Memorie di Glückel Hameln*
10. Else Lasker-Schüler, *Ballate ebraiche e altre poesie* (2ªed.)
11. Franz Werfel, *Cecilia o i vincitori*
12. Lorenzo Cremonesi, *Le origini del sionismo e la nascita del kibbutz* (2ª edizione)
13. Vladimir Jankélévitch, *La coscienza ebraica* (2ªedizione)
14. Liana Millu, *Il fumo di Birkenau* (12ª edizione)
15. Elie Wiesel, *Credere o non credere* (2ª edizione)
16. Vladimir Jankélévitch, *Perdonare?* (2ª edizione)
17. Abraham B. Yehoshua, *Il poeta continua a tacere* (esaurito)
18. Giuliana Tedeschi, *C'è un punto della terra* (3ªedizione)
19. Elie Wiesel, *Cinque figure bibliche* (2ª edizione)
20. George L. Mosse, *Il dialogo ebraico-tedesco* (2ªedizione)
21. Leslie A. Fiedler, *L'ultimo ebreo in America*
22. Jona Oberski, *Anni d'infanzia* (11ª edizione)
23. Elie Wiesel, *La città della fortuna*
24. Jakob Hessing, *La maledizione del profeta*
25. Abraham B. Yehoshua, *Elogio della normalità* (2ª ed.)
26. George L. Mosse, *Ebrei in Germania fra assimilazione e antisemitismo*
27. Hugh Nissenson, *L'elefante e la mia questione ebraica*
28. Rivkah Schärf Kluger, *Psiche e Bibbia*
29. Józef Hen, *L'occhio di Dayan*
30. Jean Baumgarten, *Lo yiddish* (2ª edizione)
31. Jacob Neusner, *I fondamenti del giudaismo*
32. David Vital, *Il futuro degli ebrei*
33. Siegmund Hurwitz, *Psiche e redenzione*
34. Alter Kacyzne, *L'opera dell'ebreo*
35. Hanna Krall, *Ipnosi e altre storie*
36. Else Lasker-Schüler, *La Terra degli Ebrei*

37. Giacomina Limentani, *Nachman racconta*
38. Fausto Coen, *16 ottobre 1943 (3a edizione)*
39. Karl E. Grözinger, *Kafka e la Cabbalà*
40. Józef Hen, *Via Nowolipie*
41. J. Riemer - G. Dreifuss, *Abramo: l'uomo e il simbolo*
42. Mireille Hadas-Lebel, *Storia della lingua ebraica*
43. Ernest Gugenheim, *L'ebraismo nella vita quotidiana (3a edizione)*
44. Henryk Grynberg, *Ritratti di famiglia*
45. L. Kushner, *In questo luogo c'era Dio e io non lo sapevo*
46. Shemuel Y. Agnon, *Le storie del Baal Shem Tov*
47. Yitzhak Katzenelson, *Il canto del popolo ebraico mas-sacrato (2a edizione)*
48. Hertha Feiner, *Mie carissime bambine*
49. Hanna Krall, *La festa non è la vostra*
50. Roland Goetschel, *La Cabbalà*
51. Friedrich G. Friedmann, *Da Cohen a Benjamin*
52. Shemuel Y. Agnon, *Racconti di Kippur*
53. Viktor E. Frankl, *Sincronizzazione a Birkenwald*
54. Irène Némirovsky, *Un bambino prodigio (2a edizione)*
55. Günther Anders, *Noi figli di Eichmann (2a edizione)*
56. Yossel Birstein, *Il cappotto del principe*
57. Gustav Dreifuss, *Maschio e femmina li creò*
58. Bruce Jay Friedman, *Stern*
59. Aryeh Kaplan, *La meditazione ebraica*
60. Carl Friedman, *Come siamo fortunati*
61. Amos Luzzatto, *Una lettura ebraica del Cantico dei Cantici*
62. Igal Sarna, *Fino alla morte*
63. Erika Mann, *La scuola dei barbari*
64. Hanna Krall, *Il dibbuk e altre storie*
65. Daniel Horowitz, *Lo zio Arturo*
66. Maurice-Ruben Hayoun, *La liturgia ebraica*
67. Julien Bauer, *Breve storia del chassidismo*
68. Igal Sarna, *L'altra Israele*
69. Ben-Ami, *Il cantore della sinagoga*
70. Bruno Pedretti, *Charlotte. La morte e la fanciulla*
71. Joseph B. Soloveitchik, *Riflessioni sull'ebraismo*
72. Victor Klemperer, *LTI La lingua del Terzo Reich (2a ed.)*
73. Yeshayahu Leibowitz, *Lezioni sulle «Massime dei Padri» e su Maimonide*
74. Yehoshua Bar-Yosef, *Il mio amato (esaurito in questa collana)*
75. Chaja Polak, *Sonata d'estate*
76. Margarete Susman, *Il Libro di Giobbe e il destino del po-polo ebraico*
77. Arturo Schwarz, *Cabbalà e Alchimia (esaurito)*

- 78 .Dvid Banon, *Il messianismo*
79. Chaja Polak, *L'altro padre*
- 80.Stéphane Mosès, *L'Eros e la Legge*
81. Marga Minco, *Erbe amare*
82. Martin Buber, *La modernità della Parola*
83. Franz Rosenzweig, *Ebraismo, Bildung e filosofia della vita* (2ª ed.)
84. Adin Steinsaltz, *La rosa dai tredici petali*
85. David Weiss Halivni, *Restaurare la Rivelazione*
86. Hermann Cohen, *La fede d'Israele è la speranza*
87. Ivan Ivanji, *La creatura di cenere di Buchenwald*
88. Friedrich G. Friedmann, *Hannah Arendt*
89. Steven Aschheim, G. Scholem, H. Arendt, V. Klemperer
90. Carl Friedman, *L'amante bigio*
91. Yeshayahu Leibowitz, *La fede ebraica*
92. Ida Fink, *Il viaggio*
93. Laurent Cohen, *Il re David*
94. Aharon Appelfeld, *Storia di una vita*
95. Catherine Chalié, *Le Matriarche*
96. Danilo Sacchi, *Fossoli: transito per Auschwitz* (2ª ed.)
97. Grigorij Šur, *Gli ebrei di Vilna*
98. Wolfgang Koeppen, *La tana di fango*
99. Marga Minco, *Una casa vuota*
100. Arthur Green, *Queste sono le parole*
101. Ida Fink, *Frammenti di tempo*
102. Michael Fishbane, *Il bacio di Dio*
103. Yehuda Gur-Arye, *Vetro di Hebron*
104. Sophie Nezri-Dufour, *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*
105. Isak Samokovlija, *Samuel il facchino*
106. Aharon Appelfeld, *Tutto ciò che ho amato*
107. Martin Buber, *Daniel. Cinque dialoghi estatici*
108. Chayyim N. Bialik, *La tromba e altri racconti*
109. Philippe Haddad, *L'ebraismo spiegato ai miei amici* (2ª edizione)
110. Isaac Goldemberg, *Il nome del padre*
111. Ida Fink, *Tracce*
112. Leo Strauss, *Filosofia e Legge*
113. Lotte Paepcke, *Il mio piccolo padre ebreo*
114. Sima Vaisman, *L'inferno sulla terra*
115. Aharon Appelfeld, *Notte dopo notte*
116. Avraham Heffner, *Come Abelardo, come Eloisa*
117. Leo Baeck, *Il Vangelo: un documento ebraico*
118. *Qohelet Rabbah. Midraš sul Libro dell'Ecclesiaste*
119. Chaja Polak, *Oltre il confine*
120. Adin Steinsaltz, *Cos'è il Talmud*

121. Michal Glowin'ski, *Tempi bui*
122. André Neher, *Faust e il Golem*
123. Richard Beer-Hofmann, *Il sogno di Giacobbe*
124. Rami Shapiro, *Un silenzio straordinario*
125. Gershom Scholem, *Tre discorsi sull'ebraismo*
126. André Neher, *Geremia*
127. Anna Maria Jokl, *Il colore madreperla*
128. Liana Millu, *Tagebuch* (2ª edizione)
129. Jakob Wassermann, *Il mio cammino di tedesco e di ebreo*
130. Giuseppe Laras, *Storia del pensiero ebraico nell'età antica*
131. Piotr Rawicz, *Il sangue del cielo*
132. Josef Burg, *La canzone dimenticata*
133. Jacob Golomb, *Nietzsche e Sion*
134. Hanna Krall, *La linea della vita*
135. Sylviane Roche, *Addio al tempo delle ciliegie*
136. Ceija Stojka, *Forse sogno di vivere*
137. Elie Wiesel, *Personaggi biblici attraverso il Midrash*
138. Marga Minco, *Giorni alle spalle*
139. Sabina Berman, *La bobe*
140. Sherri Mandell, *La benedizione di un cuore spezzato*
141. Icchokas Meras, *Scacco perpetuo*
142. Fritz Heymann, *Morte o battesimo*
143. Martin Buber, *Una terra e due popoli*
144. Marcel Reich-Ranicki, *Il caso Heine*
145. Alfred Döblin, *Rinnovamento ebraico*
146. Israel Chalfen, *Paul Celan*
147. Luciana Nissim Momigliano, *Ricordi della casa dei morti e altri scritti*
148. Gershom Scholem - Leo Strauss, *Lettere dall'esilio*
149. Roberto Piperno, *Sull'antisemitismo*
150. Georg Christoph Berger Waldenegg, *Antisemitismo. Diagnosi di una parola*
151. Anna Seghers, *L'ebreo e l'ebraismo nell'opera di Rembrandt*
152. Chaterine Chaliar, *Angeli e uomini*
153. Hanna Krall, *Arrivare prima del Signore Iddio*
154. Stefana Sabin, *Il mondo come esilio*
155. Paola Gnani, *Scrivere poesie dopo Auschwitz*
156. Avraham Sutzkevez, *Acquario verde*